الإسلام والجنس

عبد الوهاب بوحديبة

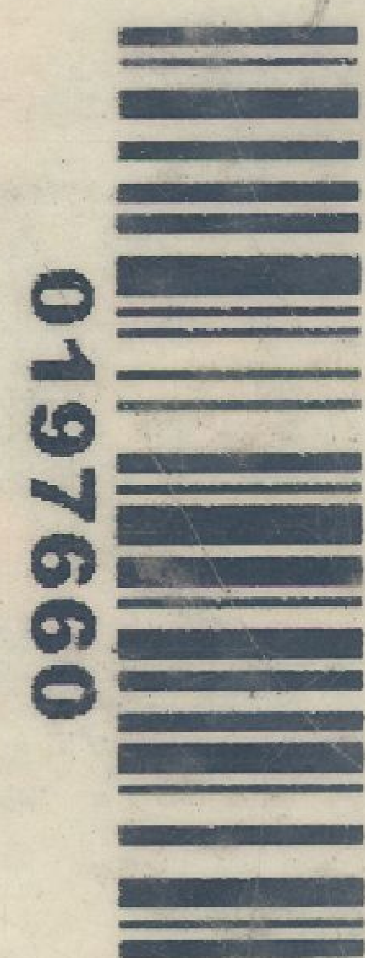
ترجمة وتعليق: هالة العوري

طبعة ثانية مزيدة ومنقحة



رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES
BOOKS





الإسلام والجنس

عبدالوهاب بوحديبة
ترجمة وتعليق: هالـة العـوري

الإسلام والجنس

طبعة ثانية مزيدة ومنقّحة



رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES
BOOKS

SEX IN ISLAM

ABDEL-WAHHAB BOU HDEIBA

TRANSLATED AND COMMENTED

BY:

HALA AL-OURI

First Published in Cairo by Madbouly 1986
Second Edition Beirut, January 2001

British Library Cataloguing in Publication Data available

ISBN 9953 21 017 9

تصميم الغلاف: محمد حمادة

الطبعة الأولى: مكتبة مدبولي ـ القاهرة ١٩٨٦

الطبعة الثانية: كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١

المحتويات

مقدمة المترجم ٩
الاستهلال ١٩

الجزء الأول:
الرؤية المسلمة للجنس

مدخل ٢٥
الفصل الأول: القرآن والمسألة الجنسية ٣١
الفصل الثاني: المحرم الجنسي في الإسلام ٤١
الفصل الثالث: الأنثى الخالدة ٤٩
الفصل الرابع: الحدود بين الذكر والأنثى والخنثى ٦٣
الفصل الخامس: الطهارة المفقودة والمستردة ٨١
الفصل السادس: التعامل مع اللامرئي ٩٩
الفصل السابع: النشوة المطلقة ١١٧
الفصل الثامن: القدسي والجنسي ١٣٧

الجزء الثاني:
المسلمون والجنس

الفصل التاسع: الجنس والمجتمع ١٥٧
الفصل العاشر: الشهوة بين مقت النساء والتصوف والمجون ١٧٧

الفصل الحادي عشر: الإثارة الجنسية ٢٠٩
الفصل الثاني عشر: ممارسات خاصة ٢٣١
الفصل الثالث عشر: إلى مملكة الأمهات ٢٩٧
الخاتمة: الجنس والإيمان في العالم العربي/ الإسلامي اليوم ٣٢١
المراجع ٣٤٩
فهرس الأعلام ٣٥٥
فهرس الأماكن ٣٦١

مقدمة المترجم

لشد ما استوقفني هذا الكتاب لأسباب عديدة، لا لجرأة الموضوع وأهميته فحسب، بل لمبادرة المؤلف الدكتور عبد الوهاب بوحديبة البكر في إلقاء الضوء على الرؤية المسلمة للعالم من خلال أحد وجوهها الرئيسة، ألا وهو علاقة الذكر/ الأنثى. وقد ضمن الكاتب محاولته تلك، مقارنة المفهوم الإسلامي الذي جسّده يوماً رسول اللّه(ص) قولاً وفعلاً بما آل إليه هذا المفهوم على صعيد الحياة الواقعية، بحيث يبدو جلياً أن العادات الاجتماعية الراسخة والمفاهيم المتأصلة لدى الشعوب التي دخلت في الإسلام ظلت حية فاعلة وإن اتشحت بالرداء الإسلامي. وزاد الطين بلة تطويع تلك الجماعات للمفاهيم المسلمة السمحة لخدمة أغراضها الذاتية ولضمان استمرار واقعها الاجتماعي المتميز.

وبمرور الوقت اختلطت المفاهيم المسلمة الأصيلة بالعادات والأعراف السابقة على الإسلام بحيث بات من الصعب، لدى العامة وربما الخاصة أيضاً، التمييز بين هذه وتلك. وكان أن تدنت مكانة المرأة العربية عما قرره كتاب اللّه نتيجة الإصرار على الممارسات الاجتماعية المغلوطة التي أصبح يراها البعض متفقة والتعاليم الدينية. نتيجة لذلك الانحراف بالمفاهيم والافتراق عن جوهر المبادىء، لم تسقط مكانة المرأة العربية وحدها بل

جذبت معها إلى القاع المجتمع برمته بكل قطاعاته الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية.

لنلقِ الآن نظرة سريعة على أبرز تلك المفاهيم المتجذرة وأثرها السلبي على المفهوم الذي أتى في الذكر الحكيم.

من المفاهيم الشعبية الشائعة والتي يتناقلها بعض المشتغلين بالعلم، ولا نقول أدعياؤه، أن حواء هي التي أوقعت آدم في الإثم وورطته في الخطيئة.

وهذه المفاهيم ما هي إلاّ رأس حلقة في سلسلة إلقاء اللوم على المرأة تبعاً للقول المعروف:

إذا رأيت أموراً منها الفؤاد تفتّت
فتش عليها تجدها من النساء تأتّت

يسبق الشاعر العربي في هذا المعنى المثل الفرنسي الدارج cherchez la femme (فتش عن المرأة)، فيما الواقع الذي يسجله القرآن الكريم أن الخطيئة خطيئة آدم ومن دون إيحاء من حواء، وذلك لقوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾. فكل ما في الأمر أن العصيان كان من آدم مشركاً معه حواء، ولا سيما إذا أخذنا بالتفسير الذي يجعل الشجرة المنهي عنها هي القربان الجنسي، ولا يمكن بحال أن يتم عصيان آدم إلاّ بأن يشرك معه حواء. ولسنا نتعرض هنا للحكم القرآني في مسؤولية آدم أو في مسؤولية حواء أو في مسؤوليتهما المشتركة معاً، وإنما ينبغي تحديداً أن ننفي عن حواء فكرة الموحي بالخطيئة، خصوصاً أن القرآن قد أوضح بجلاء أن الشيطان هو الذي أوقعهما في الإثم.

لم يزل النقاش محتدماً إلى الآن حول أهلية المرأة لممارسة الحياة العامة في دروبها المختلفة، والعجيب أن هناك من يقصر مهمتها في الحياة على أن تكون ربة بيت وحاضنة طفولة وأسيرة زوج، ونقول العجب لمن ينكرون على المرأة بعض المسؤوليات الحيوية، بينما نبي الأمة ومبلّغ الرسالة رحّب بها منذ فجر الدعوة تحت الشجرة مبايعة له على السمع والطاعة في تبليغ رسالة الإسلام والذود عنها، مشاركة للرجل في المهمات الصعبة، حرباً

وسلماً على حد سواء. كيف بالله تشترك المرأة في أخطر شؤون الإسلام وهو الدعوة له والوقوف دونه ثم يؤخذ عليها، بعد ذلك مباشرة وإلى يومنا هذا، مشاركتها في ما دون ذلك من المهام والتبعات. حسبنا قوله تعالى: ﴿إن الذين يبايعونك تحت الشجرة إنما يبايعون الله ورسوله﴾. فهل هناك أعظم من أن تبايع المرأة ربها على إعلاء كلمة الحق؟!

يسود في العصر الحديث استخدام كلمة الجنس للدلالة على علاقة الذكر والأنثى، على حين أن معنى الجنس في اللغة العربية لا يحمل من قريب أو بعيد هذا المفهوم الحديث. فعن طريق الخضوع لمدلول الكلمة الأجنبية في التعبير عن علاقة الذكورة والأنوثة، جاءت كلمة الجنس في اللغة العربية، ويبقى التساؤل: ماذا يعبر في العربية عن الجنس؟ الواقع، أننا لا نجد إلاّ كلمة الشهوة البهيمية أو كلمة النكاح، أو غير ذلك من ألفاظ المواقعة والمس والمباشرة والمضاجعة ونحوها، ومع ذلك لم تشتهر كلمة واحدة تقوم مقام كلمة الجنس في دلالتها اللفظية المحايدة. ولا شك أن تسمية النشوة الناشئة عن ممارسة الجنس بالشهوة البهيمية إحباط لها وانتقاص من قيمتها الإنسانية والاجتماعية والحضارية والدينية. كيف ينسب أعزّ شيء يتخلق منه الإنسان إلى أنه بهيمي؟! ولعل كلمة الشهوة البهيمية جاءت من تأثير نزعات الزهد والتصوف المتأخرة حول متاع الدنيا، لتنسب هذه الشهوة إلى البهائم، التي تفارق الإنسان لأنها بلا عقل. أما في العصر الإسلامي الأول، فكانت تسمية الأشياء تطابق مقرونها الحقيقي، كانت الشهوة تذكر باسمها وتقرن بنتيجتها، أي التناسل دون حرج أو تكلّف، ويعود ذلك ولا ريب، إلى قوة المجتمع وازدهاره فضلاً عن رسوخ دعائمه، فلم يكن يضيره طرح مختلف صنوف الفكر، ما شذّ منه وما استقام. غير أن الحال سرعان ما تبدل حين أخذ الضعف يدب في المجتمع وتهاوت دعائمه ليخشى عندها الفكر ويتأصل الوجل، ويستعاض عن الصراحة والدقة بالالتواء والتخفي وتوخى طريق الستر وإيثار السلامة، عوضاً عن الخير والتقدم الذي يأتي به الفكر والبحث. ومن ثم تمّ إسدال الحجابين العقلي واللفظي، لتبدأ منذئذ المتاهة في الدوائر المغلقة.

وكان أن استقر في وجدان الجماهير العامة أو الخاصة ارتباط الجنس بما ينافي الأدب أو الخلق السوي، مما جعله موضع احتشام وتحرج واستنكاف، حتى أن ألفاظه ومعانيه أخذت شكل الكناية والمجاز بعيداً عن التصريح بالألفاظ المكشوفة التي هي الأسماء الحقيقية للحياة والجنس. وما ذلك إلاّ تأثراً بما غشى الجنس من ظلمات جعلته، على الرغم من طهارته وقدسيته، بعيداً عن الأضواء مغرقاً في ليل المجاز، وكم كان لهذه المفاهيم الدخيلة من أثر مدمر في حياة الأفراد والمجتمعات، إذ دمّر في نفوسهم معاني كريمة وأهدافاً شريفة نتيجة لوطأة التقاليد والأعراف الشعبية نحو الجنس ومفاهيمه وطغيانها على الرؤية القرآنية الأصلية.

ولا مغالاة في القول بأن عهود التخلف والجمود أدت في ما أدت إليه، إلى إصابة الرؤية العربية بطابع الجزئية والسطحية في كافة نواحي الحياة الإنسانية، من إيمان وأخلاق وسلوك، مما أفقدها طابعها الشمولي والكلي. وباتت الأحكام تنبع من النظرة التجزيئية الذاتية المتقوقعة، وانسحبت النظرة ذاتها على المفاهيم والقيم لتصيبها هي الأخرى بالجمود والعقم، محولة إياها إلى أصنام لا تقبل الجدل وأوثان لا تنبض بالحياة. وكان حظ النظرة للعلاقة الجنسية هو الأوفر في تلك الرؤية الجامدة. وأصبح لزاماً علينا أن يتسرب الضوء إلى الحقائق الجنسية لكي يتخلص الوعي الاجتماعي المسلم من رواسب الجمود والتخشب، خاصة وأن المسافة بين الحركية الاجتماعية والتشريع آخذة في الإتساع مما يقتضي جسره، ودون ذلك تفشي الاضطراب والفوضى. لا مناص الآن، سوى الإقرار جميعاً، علماء ومفكرين وأفراداً، بمسؤوليتنا عن الركود الآسن الذي تعيشه مجتمعاتنا العربية، بالركون إلى التقولب والاكتفاء باجترار مفاهيم تشكلت في ظروف موضوعية مغايرة خلت، مما أدى إلى العجز عن استيعاب التحديات الكبرى ومن ثم معالجتها. ولسنا نستبعد مفكرينا المغتربين الذين عمدوا إلى التشدق بأيديولوجيات الغرب، من دون القيام بدراسة خصائص مجتمعاتهم على نحو موضوعي في ضوء المناهج العلمية المتاحة. وسارعوا إلى ازدراء القديم ومنازلة أنصار التقليد من باب التحدي والمنافسة، فازداد الوعي العام التباساً وعلا الضجيج من دون طحن.

إن قضية المرأة جزء من قضايا مزمنة شائكة أخرى، تندرج جميعها تحت لافتة الاستبداد السياسي، الذي استدعى بدوره استبداداً في أوجه الحياة المجتمعية كافة، إذ من الاستحالة بمكان أن يحرر العبد عبداً. إن الاكتفاء بالمناداة صباح مساء بتحرير المرأة لا يعدو في حقيقته التهرب والشلل من التناول الجاد للمشكلة الأم.

المطلوب تحقيق إستقلال وطني حقيقي، بما يتضمنه من مشاركة سياسية فاعلة وتنمية اجتماعية شاملة، ليست نخبوية. وفصل للسلطات واستقلال القانون وسيادته. ولن يتأتى ذلك من دون إطلاق العقل من أطر التقليد ومن المحاكاة الساذجة لدول الغرب. عندها فقط يبدأ العقل العربي في التحرر وفي استرداد إبداعه المستقل الأول. إن الإسراع باتخاذ خطوات جادة كلية بات مطلباً ملحاً في مواجهة القوى الطامحة إقليمياً ودولياً، يعتمد عليه وجودنا الفسيولوجي نفسه، وإلاّ فالضياع الجمعي ولا نلومنّ حينها سوى أنفسنا.

لعل أهم ما يحسب لهذا الكتاب وما دفعنا إلى تنقيحه وتدقيقه في طبعته الثانية، تكشفه وكشفه عن خصائص الجنس وسبر أغواره العميقة وإبراز سلطانه على النظام البشري، وإلقاء الضوء عليه كأحد الطرق نحو المعرفة وإدراك المطلق. ولم يدخر الكاتب وسعاً في طرح أفكاره، ما وثق منها وما كان موضع نظر، لتخليص الجنس من الشوائب التي رانت عليه طوال قرون التخلف الفكري والنفسي، عاملاً على رد صفائه وقدسيته وطهارته وأثره البنّاء في حياة الإنسان فرداً أو زوجاً أو مجتمعاً. أيضاً شكلت قضية المرأة العربية محوراً رئيساً، تناولها الكاتب على نحو موضوعي وليس مجرد ترديد أجوف لما يطلبه الغرب، بل ضمن منظومة المفاهيم الإسلامية الأصيلة، حيث تندرج علاقة الذكر/ الأنثى في رحابة التكامل.وليس في ضيق التضاد والتنابذ. وترك الكاتب لذكاء القارىء استنباط أن الرؤى المسلمة الحقة، تفهماً وسلوكاً، تتطلب تنشئة أخلاقية مغايرة بما يضمن انسياب هذه الرؤى فردياً واجتماعياً، فحين يعم الخلق الرفيع يسعى الجميع ولا خوف عليهم..

اللافت، طرح كتاب «خواطر مسلم في المسألة الجنسية» للأستاذ محمد جلال كشك، بعد صدور كتاب د. بوحديبة بالإنكليزية. وبين الكتابين دائرة مشابهات واسعة ودائرة فروق ضيقة، ويمكن تلخيص دائرة المشابهات بأن الكتابين يصدران عن فكر حر وسعة أفق في الاطلاع وخروج على التقليد في الفهم. أما دائرة الفروق فترجع إلى اختلاف زاوية المعالجة لكلا الكاتبين، فالدكتور عبد الوهاب بوحديبة يتلمس الرؤية القرآنية والسلوك النبوي في المسألة موضع البحث، ثم يمضي متابعاً ما حلَّ بهذه الرؤية وبذلك السلوك على أرض الواقع، على حين أن الأستاذ محمد جلال كشك يعمل على تفهم الحكم الإسلامي بصدد العلاقة الجنسية في صورته الفطرية الأولى. وكلا الكاتبين يهدف على حد قول الأستاذ كشك، العودة إلى دين الفطرة والبعد عن تدين أهل الحرفة والصنعة.

ويبرز لدينا تساؤل، لماذا آثر المؤلف أن يعالج هذا الموضوع بلغة أجنبية؟ بمعنى أوضح لماذا لم تكن اللغة العربية لغة الكتاب مع أن المؤلف تونسي عربي، فضلاً عن أن العرب هم المعنيون بالأمر أولاً وأخيراً من دون حجر أو تزييف. ربما كان السبب جدية الموضوع وطرافة ما لحق به، ناهيك عن الرغبة في التعبير عنه بحرية وطلاقة، جعلت المؤلف يفضل اللغة الفرنسية التي لا يحس قراؤها بغضاضة أو حرج مما يظنه البعض حساسية ضد الإسلام.

ولهذا نرجو من قراء هذا الكتاب إفساح صدورهم، والارتفاع إلى مستوى الحرية والطلاقة، التي ارتفع إليها المؤلف من دون حرج، بقصد الكشف عما بدا له من حقائق ومعلومات وخواطر بهداية الاستنباط من التراث ومن دون أن يشعر قراء العربية بأي غضاضة حين يواجههم المؤلف بما قد يرونه غريباً. ولهذا علينا أن نضع في الاعتبار النقاط الآتية:

- لعل أبرز ما يتّسم به هذا الكتاب أن الكاتب، كما صرح في مقدمة كتابه، اعتبر التراث وحدة يمكن الاستناد إلى جملتها في استخلاص ما يستخلص من المعلومات والحقائق. ومعنى ذلك أن الباحث لم يرد أن

يقدم تحقيقاً علمياً أو تفسيراً شرعياً للموضوعات والمسائل المتناولة، وإلاّ لوجب أن يستند إلى مقدمات مسلمة ليخلص منها إلى نتائج صحيحة، بحيث يستطيع القارىء أن يقول إن هذا هو الحكم أو التوجه الإسلامي لتلك المسألة من مصادر التشريع المعتمدة.

- جمع الكاتب من حيث أراد أو لم يرد نقاط كل موضوع من موضوعاته من مختلف المصادر على اختلاف العصور وتباين الاتجاهات وعلى تفاوت قيمتها العلمية ووثاقتها التاريخية، فوصل بعضها ببعض ورد بعضها على البعض الآخر، واستنبط ما شاء أن يستنبط وإن لم يعُزّه في ذلك الذكاء والفطنة وكذلك الدقة والأمانة، إلى جانب سعة الفكر وحرية الاستنتاج وكأنه أراد بذلك أن يعطينا صورة تجمع بين ثلاثة عناصر: الشمول والعمق وسعة الأفق، من واقع التراث على وجه الإجمال.

- استعانة الكاتب في بعض جوانب موضوعاته بنصوص أو أقوال أو أخبار أو آثار، ربما لا يقف العقل فيها موقفاً يستوجب النظر، فلا يغيب عن ذهن القارىء أن الكاتب فيما يتبين من جوهر بحثه ليسوق في بعض الأحيان ما يسوق لا ثقة بمصداقيته، بل لأنه يلقي الضوء على حركة الفكر والوجدان بين المسلمين في هذه الموضوعات.

- لم يعمل المؤلف فكره في موضوع من الموضوعات إلاّ بعد أن نوّع اطلاعه على مصادر موضوعه في القديم والحديث، مما أتاح له اختمار الفكرة المعبّر عنها من دون اقتصار على القول، بل معتمداً في أقواله على أهم النصوص التي تؤيد قوله وتعزز وجهة نظره.

- قد يبدو الموضوع طريفاً في مقدماته ونتائجه، إلاّ أن جذوره وأصوله ليست كلها من بنات الفكر، بل من مصادر التراث الواقعي. ومما لا شك فيه أن موضوع الكتاب ونهجه لم يتأتيا للمؤلف لمجرد أنه قارىء للتراث العربي، ففي العربية من يشاركونه الاطلاع على هذا التراث وربما يفوقونه أيضاً، لكن الاطلاع يفيد مجرد العلم الصامت الأخرس. أما مؤلفنا فقد كان اطلاعه أشبه بالخمائر التي لم تلبث أن اهتزت

وربت وأنبتت أفكاراً ونتائج هي جوهر هذا الكتاب ولا يرجع هذا إلى مجرد العلم بالتراث وحسب، بل إن علة توافره أن المؤلف عالم اجتماعي نفسي وذو ثقافة مزدوجة متنوعة عميق الرؤية في شؤون الحياة وفلسفة التاريخ. وقد اعتملت في نفسه كل هذه العوامل في خضم اطلاعه الواسع وتفهمه العميق للتراث، فكان هذا النبت الجديد المميز الذي احتواه الكتاب.

- قد يجد القارىء العربي بوجه خاص في هذا الكتاب ما يدعوه إلى التوقف أو الحيرة أو التشكك أو المناقشة لبعض ما جاء فيه من أفكار، وذلك أمر طبيعي ومطلوب خصوصاً أن الموضوع عميق بعيد الغور، مما يجعل الكتاب باكورة في نهجه. ومن صفة البدايات كما هو معروف احتمالها المراجعة ومعاودة النظر، وهذا ما هو متوقع بعد ظهوره باللغة العربية.

قصارى القول، إن المتصفح لهذه الأوراق في اتصال بعضها ببعض واستناد بعضها إلى بعض واستخلاص بعضها من بعض، في إطار المصادر المتفاوتة المتنوعة قيمة ووزناً وتوثيقاً، المتصفح لهذا كله قد يتساءل في دهشة: أي الأمرين أسبق فكرة الكتاب أم إعداد مادته، هل كانت الفكرة مختمرة بوجه عام أو خاص ثم أخذ الباحث يعد العدة لإنفاذها، فقرأ ما قرأ واستخلص ما استخلص؟ أم أن الفكرة نبتت لديه أثناء قراءاته لهذه المصادر المختلفة فمضى يحررها مستعيناً بما عثر عليه من النصوص؟

الواقع أن الكتاب يثير الدهشة ويفتح العين على الواقع المرير ويفسح للنقاش مجالاً واسعاً، عبر ترصد الباحث للنصوص المساندة لفكرته والمساعدة له في استخلاصها. إن أسانيد الفكرة الواحدة تنتقل في الزمن بين قديم ووسيط وحديث، وتنتقل بين المفكرين، منهم من هم أهل للثقة وأهل لأن يؤثر عنهم، ومنهم ذوي الأفكار والأهواء المختلفة الذين لا يعدون من رجال المأثور. ومهما يكن الأمر وأياً كانت الخطة التي عمد إليها الباحث، فإن حصاد عمله يثير أشد العجب من ناحية الاستيعاب والشمول ودقة الترصد للأفكار والمفاهيم والتصورات.

أمام كل هذا الذي أسلفناه وجدت نفسي باعتباري عربية مسلمة أمام مسؤولية الاضطلاع بتقديم هذا الكتاب الذي صدر باللغة الفرنسية عام ١٩٨٥، إلى قراء العربية من دون أدنى حرج، وذلك بترجمته عن الإنكليزية ترجمة دقيقة بقدر ما أستطيع غير متداخلة في ما حوى من أفكار أو معطيات سواء أكانت في ظاهرها قابلة للتسليم أو تدعو إلى التشكك والمراجعة. وزيادة في الحرص والدقة لم آل جهداً في الرجوع إلى كافة مصادر التراث التي اعتمدها الباحث حتى تتوافر الثقة في مصداقية ما استخدمه، فضلاً عن القيام بالتعليق في بعض الحواشي للإيضاح أو التفسير أو الملاحظة ممهورة بأول حرف من اسمي (الهاء).

وإذا أدهشنا في بعض الأحيان ما استنبطه المؤلف من مجموعة قراءاته التي ينسج خيوطها ويستخلص الفكرة منها، فإن في إمكان البعض أن يضرب صفحاً عما قاله، ولكن يتبقى لدينا مع ذلك ما وقعنا عليه من نصوص منتزعة من مصادر التراث العربي الأصيل، لا نستطيع أن نضرب عنها صفحاً إلاّ بوضع رؤوسنا في الرمال وإنكار ما يتجلى للعيان.

ليس من شك في أن هذا الكتاب يلقي الضوء على أزمة عميقة تستغرق حياتنا الاجتماعية، وهي أزمة الجنس بتقاليدها المتوارثة وظواهرها المتناقضة. وإلقاء الضوء على هذه الأزمة جدير بأن يهز ضمائر علمائنا لكي يواجهوا هذه الأزمة بعقلانية أصيلة وموضوعية عميقة وذلك لكي يفرغ المجتمع العربي الإنساني لمشكلاته ومهماته الحيوية الضرورية للسير في ركب الحضارة الحديثة. فإن الأزمة في تفاقمها واشتعالها ستظل تستنفد طاقات المجتمع العربي واهتماماته فإذا به يفقد كل إمكانات التقدم والازدهار والرخاء، فلا يكتب للمجتمع أن يستعيد سلطانه على الفكر الإنساني من أجل سيادة الحق والعدل والحرية والسلام.

مضى على الطبعة الأولى لهذا الكتاب خمسة عشر عاماً، ومازال علماؤنا وجلون من اقتحام الأزمة بروح الاستنارة والعزم، مكتفين بمهاجمة كل من تسول له نفسه من القلة المفكرة بحلحلة الموروث المتراكم واستدراجه إلى دائرة الفرعيات والقشور، فيما أتى جيل كامل بات يكتوي بنار الأزمات

الخانقة والوضع على حاله يفتقر إلى الاستقرار على أرضية معرفية صحيحة!

وأخيراً، لا يفوتني ذكر معلم كريم، رحل عنا منذ سنوات قليلة، كان من حسن الحظ أن قرأت عليه بعض فصول هذا الكتاب واستمعت إلى ملاحظاته المتعلقة بما تضمنه الكتاب من معلومات وأفكار، وهو الأستاذ محمد شوقي أمين عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة. تغمده الله بواسع رحمته وأسكنه فسيح جناته.

هالة العوري

عمّان: أيار ٢٠٠٠

الاستهلال

يعمل هذا الكتاب على فحص علاقة التبادل بين القدسي[1] والجنسي، في المجتمعات العربية المسلمة، ليس من باب اتباع الموجة المتفشية حالياً، ولكن لأن جدل الشهوة الجنسية والإيمان الديني الموجود في عمق الكائن البشري لا يخضع لتأثير المتغيرات الاجتماعية الثقافية. والواقع أن المرء ليعجب من أن الأداء الحالي للشعائر الدينية والممارسة الراهنة للجنس تعكس في الحقيقة محاولة مستمرة للهروب من معطيات العصر الحديث، ويمكن القول من دون جنوح إلى الرغبة في تضخيم الموقف المضطرب حالياً، أن أزمة الإيمان غير منفصلة عن أزمة الضمير التي تعصف بالمجتمعات المعاصرة، مما لا يمنع بحال من التنويه بالقاعدة المعروفة القائلة بأن المجتمع المتوازن يفرز علاقات جنسية متوازنة وليس العكس.

يطرح هذا الكتاب النمط الإسلامي تركيبةً تتيح التآلف والتكيف الدائم بين القدسي والجنسي. وتبرز من خلال هذا الطرح عدة تساؤلات نأمل أن نسهم في تجليتها، لعل أهمها ذلك الذي يتعلق بالنموذج الإسلامي الأصيل: فهل تمَّ وضع ذلك النموذج في محك التجربة الفعلية، أم ظل حبيس الأطر النظرية؟ ثم هل يمكن تحقيق هذا النموذج المنضبط الرفيع، أم تراه يظل أملاً بعيداً يسعى المجتمع جاهداً إلى تحقيقه؟

إن إلقاء الضوء على مكانة الجنس في المجتمعات العربية المسلمة يستدعي القيام بعملية بحث ثقافية واسعة أقرب إلى المسح التاريخي، خاصة أن الكتاب يهدف من خلال البحث الدقيق إلى تقييم وظيفة الحياة الجنسية ومكانتها في المجتمعات القديمة والمعاصرة، وقد تتبعنا الأدلة بداية من القرآن الكريم وانتهاءً بأعمدة المجلات النسائية المفعمة بالحيرة والألم. وذلك الأمر يدعو للدهشة لأنه يعكس استمرارية المشاكل الاجتماعية المتصاعدة على أرض الواقع من ناحية، والمواقف الجامدة المتحفظة تجاهها من ناحية أخرى.

من الناحية الواقعية، لا يمكننا في المجتمعات الشمولية، مثل مجتمعاتنا العربية، إنكار تأثير الإسلام كرؤية تشمل كافة أوجه الحياة، بحيث تصبح أخلاقيات المسلمين في لب النقاش. هذا إلى جانب أن عملية إعادة كشف المعاني تبرز بدورها تساؤلات عميقة حول الوظائف والمفاهيم المتعلقة بالدين وبالجنس في حضارة ما. والكتاب لا يهدف إلى إظهار الجنس باعتباره ديناً في الجوهر أو إلى تصوير الدين جنساً في الأصل، ولكنه يهدف بالدرجة الأولى إلى طرح السبل والمفاهيم التي تسمح لمجتمع ما بالاستفادة من عظمة الدين ومن قوة الجنس في آن معاً.

الدين الإسلامي، دونما شك، لا ينتقص من أهمية الجنس ولا ينكرها، بل على العكس تماماً، يضفي الإسلام على الجنس معنى رفيعاً ويجلله بالإيجابية الكاملة، الأمر الذي يزيل أي أثر للشعور بالإثم أو الخطيئة. تبعاً لهذا المنظور، يسمح الإسلام للغريزة أن تتجلى ببهجة وصفاء، بحيث تصبح الحياة صيغة متكاملة، تسعى جاهدة للحصول على رضى الله من جهة وممارسة الجنس وفقاً لأخلاقيات راقية من جهة أخرى، وهذا يعني في الحقيقة أن حياة المسلم اليومية تتضمن في جوهرها حواراً مستتراً ومستمراً مع الله في جانب، وحواراً ثانياً بين الذكر والأنثى في الجانب الآخر. بغية أن تصير الحياة محاولة دؤوبة ومتصلة لدمج الدين والجنس في المجتمع. وبعبارة أخرى، إن التاريخ يعكس علاقة جدل ذات ثلاثة محاور، غير أنها لا تحول دون تداخل وتأثير العوامل الاقتصادية والثقافية الأخرى في الأخلاقيات الذاتية للجماعة على المستويين الديني والجنسي عبر مسيرتها التاريخية.

ويرجع ذلك إلى استحالة وجود تسلسل اجتماعي ذي أحقاب تاريخية منفصلة، لأن الظواهر الاجتماعية تكمن في كل قرن وتؤثر في كل شريحة اجتماعية، فهي بحكم طبيعتها تحيط بالجانبين الاجتماعي والنفسي، وتتطلب محاولة فهم الدين والجنس إدراكاً عميقاً لما تحويه الظاهرة موضع البحث، وهو أمر يتعذر إنجازه من دون فهم باطن الظاهرة، مما يجعل دراسة تلك الظواهر الاجتماعية أشبه بعملية تعبئة لكل مصادر المعرفة والبحث. وهذا برنامج طموح يتطلب الاستغراق واتساع صدر القارىء وتواضع الباحث.

يأتي القرآن الكريم على رأس القائمة، فهو المرجع النهائي في تكوين الوعي المسلم على مرّ العصور، ويهدف الكتاب في الجزء الأول إلى استخلاص موقع الجنس والقيمة التي يمثلها في الرؤية المسلمة القديمة للعالم، على الأقل كما يعكسها النص الشريف، بالإضافة إلى توضيح الأخلاق المتأصلة في الفقه وفي الفكر الإسلاميين، ذلك لأن الكشف عن الرؤية التقليدية للحب لا يتحقق دون مقارنته بالتجربة الفعلية والسلوك الإنساني..

ويهدف الكتاب في الجزء الثاني إلى تحديد واقع الحياة اليومية داخل أطرها العريضة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، تلك الأطر التي تستند إليها الرؤية المعرفية الإسلامية للعالم، وذلك من أجل شرح عمليات التنشئة الاجتماعية والتنشئة المضادة في مسألتي الحب والإيمان.

البحث مغامرة تتسم بالخطر، لكن، هل يُغفر لإنسان أن ذاتيته الفردية لم تسلم من التعريض بها أثناء محاولته إلقاء الضوء على ذاتية الجماعة؟!

---

(١) القوى العلوية والغيبة المطلقة (هـ).

الجزء الأول:

الرؤية المسلمة للجنس

مدخل

يشكل التراث الإسلامي الضخم عنصراً دائماً في تكوين أسس الشخصية العربية الإسلامية. فالقرآن الكريم وكتب الحديث والفقه تعد من الثوابت غير القابلة للتغيير. ولا ترجع مكانة القرآن الكريم إلى أهميته التاريخية، بل تعود أساساً إلى كونه وحي الله الدائم وحديثه الأبدي. وحتى إذا ارتبطت آية ما بواقعة تاريخية معينة، يظل المحتوى رسالة خالدة تفوق الزمان والمكان. ويطرح القرآن الكريم النموذج الذي اختاره الله تعالى لجماعة المؤمنين، وبالتالي فهذا الاختيار لا يخضع للتغيير. وتلك هي البدهية الأولى التي يقترح التراث على أساسها سلسلة من الأنماط السلوكية المقبولة مطالباً بإحيائها في لحظة ما، على الأقل بقدر المستطاع، وأدائها في شكلها الكلي وصفائها الأصلي. فالقرآن الكريم كلام الله، الحوار الكوني، والفكر المطلق.

وتعتبر سنّة الرسول (ص) النموذج العملي والسلوك المثالي الذي تجسد في كائن حي ليتطابق والكلمة المقدسة. وعلى الرغم من أن هذا التجسد قد تعلق بفترة تاريخية، فإن صداه المتسامي ما زال متفوقاً يتخطى حدود الزمن.

يعد التراث في الإسلام مستودعاً لزمرة من القواعد الثقافية المثالية التي يعني التزامها بدقة السير في طريق الله، على حين يساوي الانسلاخ عنها التخبط في مسالك الغي والضلال. والإسلام أساساً عقيدة، مما يضفي على تلك القواعد جاذبية متألقة، تغري دائماً بالعودة إلى «الأصولية».

وعلى الرغم من غزارة الفقرات الواردة في النصوص المقدسة المتعلقة بأحداث تاريخية ثابتة، والمتسمة أيضاً بحرية الاختيار وفقاً للمعنى الوجودي، فإن الاتجاه العام المهيمن في تلك النصوص يحمل طابع الأبدية، الأمر الذي أدى إلى استمرار النقاش واحتدامه بين القديم والجديد في قلب الإسلام منذ عصوره الأولى. هناك دائماً بين العرب من يرى أن القديم قد شوّه كثيراً على يد دعاة التجديد، مما جعله يبدو غريباً عن الأصل. ويعمد العلماء التقليديون في كل زمن إلى معارضة العرف السائد في عصرهم بوصفه عرفاً فاسداً. إنطلاقاً من هذه النظرة التقليدية، فمن الجائز أيضاً اعتبار القديم الجانب الرديء للطراز البدئي[١]. هكذا نجد أن الأصولية متأصلة في الثقافة العربية الإسلامية، ومن ثم يتأجج الحنين إلى النظام المطلق الذي يوحي به القرآن بشكل دائم، مشكلاً هدفاً لم يتوقف الوعي المسلم عن النضال بغية تحقيقه، على الرغم من أن الفكر المسلم لم يستطع توضيحه توضيحاً كافياً بعد.

علينا أن نعالج باهتمام وروية، مثلما فعل المسلمون جيلاً بعد جيل، بعض القضايا القرآنية مثل الآية التالية: ﴿ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية وما كان لرسول أن يأتي بآية إلاّ بإذن الله، لكل أجل كتاب، يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾[٢] رغم القيمة الذاتية للآية الكريمة، فإن وجودها المادي

التاريخي يعتمد على نحو صارم على الأصل الكتابي. إن جوهر النبوة المتجسد في جماعة ما، والذي يُرمز إليه هنا بالزوجة والذرية، يحدد معنى الدين في عمق الحركة التاريخية. فبأمره تعالى تتجلى علامة النبوة، فهو الذي يملك وحده النموذج المطلق، ﴿أم الكتاب﴾[٣]، وهو تعالى قد يمحو وقد يثبت ما يشاء. أثارت العبارة الشريفة «لكل أجل كتاب» الخلاف والجدل بين علماء الدين في العصرين القديم والحديث، مما يسمح لنا بالتأكيد بفهم تأريخي لكلمات الله. إن الكلمة المقدسة مجسدة في صيغ مختلفة وتلائم كل العصور، لكن معناها المطلق يبقى كما هو ثابتاً يتخطى الزمن: فالكلمة المنطوقة في كل زمان وفي كل مكان ترتد دائماً إلى تلك الكلمة التي تتقدس عن الذكر، وكل ما يوجد خارج النموذج المطلق لا يتعدى الصور الباهتة وحسب، أو بعبارة أخرى فإن التجديد ليس سوى محاولة ارتداد عميقة ومباشرة نحو المطلق.

إنطلاقاً من هذا، فالسنة النبوية والفقه في مرحلة لاحقة، هما في النهاية تعليق مستمر على المطلق. فقد تمخض الجهد المبذول للفهم والتأويل والتغلغل بعمق في الكلمة القرآنية، عن الكثير من الآراء المتلاحقة لمعنى يبقى دائماً متطابقاً مع ذاته، وبرغم صلة الرأي بالتاريخ فإن الاعتقاد السائد هو أبدية المعنى.

على الباحث ألا يهاب عدم قابلية التراث للتأريخ، فعلى العكس، إن التحليل الدقيق للثقافة الإسلامية يستلزم أن نلقي بأنفسنا في قلب القرآن الحديث التأويل والفقه والتقاطه ككل: لأن الناتج بمجموعه يحدد علماً كاملاً، يهدف إلى فهم الأوامر المطلقة الثابتة المعروفة بحدود الله، وهذا ما نهدف نحن أيضاً إلى تحقيقه.

بالطبع، فمن المثير حقاً القيام بدراسة تاريخية مقارنة للتنقيب عن

تطور هذا التراث الضخم، فربما نستطيع الكشف عن أثر صحيح للرؤية المسلمة للعالم. ورغم أن ذلك ليس الهدف الأساسي لهذه الدراسة لعدة أسباب: أولها أن هناك مراحل كثيرة مفقودة في هذا التطور، فضلاً عن الجهل وضآلة المعلومات. والثاني، وهو الأهم، أن عكس الاهتمامات المادية على التراث يوقعنا في خطئية المفارقة التاريخية، أن التراث لا يقبل التأريخ. ولهذا فالأمر الذي يعنينا في المقام الأول هو التقاط التراث ككل، بما يحتويه من إسهامات العصور المختلفة، التي شكلت أخلاقيات بزعم أنها مطلقة وليست زمانية أرضية، نظراً لأن أجيالاً بكاملها، ولعهد قريب لم تنظر إلى التراث بأسلوب مغاير آخر.

أخطر من هذا وذاك، أن الرؤية التقليدية للتراث جعلت التاريخ يسير في الاتجاه العكسي، فالنموذج الذي جسده النبي(ص) والذي يعرف بالسنة نموذج قديم، مما يعني أنه كلما تحرك التاريخ قدماً ابتعد المسلمون عن ذلك النموذج، وبالتالي تعرضت الصورة الجماعية لهذا النموذج للشحوب التدريجي. لقد كان أصحاب الرسول الكريم رجالاً محظوظين بحق، لأنهم قد عايشوا هذا النمط المثالي عن كثب، بل كثيراً ما نزل الوحي الشريف مجيباً على استفساراتهم. وجيل التابعين أقل حظاً، ولكن ظل في مقدور أولئك استشارة الرجال الذين شهدوا ذلك العصر البطولي، وبمرور الزمن أخذت هذه المقدرة في التراجع التدريجي، بحيث جعلت الانطباع الجماعي في حالة انحطاط مستمرة، فبدلاً من أن يكون التاريخ وعاء للتقدم أصبح يشكل تراجعاً عن ذلك النموذج الفذ، الذي أخذ يُغلف بالضرورة بغشاوة من القدسية فضلاً عن المبالغة، لتختلط النبوة بالخرافة وبالأسطورة في نهاية الأمر.

نتيجة هذا الخلط، أصبحت الثقافة العربية الإسلامية، بكاملها، في حاجة ماسة إلى تعريف وتحليل وفهم للتراث. وما كافة صنوف المعرفة المتاحة سوى وسائل تعليمية لكيفية التكيف مع النموذج المثالي الموحى به بشكل دائم. وربما يصبح لدينا عندها تفسير موضوعي للمغفل عنه في التاريخ. غير أن ما يعنينا في المقام الأول ملاحظة مدى رسوخ الأثر، الذي أحدثته الحالة الاجتماعية السابقة، في جوهر الشخصية العربية الإسلامية. ذلك الأثر الذي يتعذر محوه، بحيث بات السعي الحثيث للمطابقة مع الماضي مطلباً أولياً. ولهذا يظل السلوك النموذجي الأول، فاعلاً ومقيداً دائماً وفي آن معاً.

أما الإضافات الأصولية التي وقعت بعد عصر النبوة، فسوف نعتبرها تجديداً أحياناً وبدعاً في أحيان أخرى. ولهذا سنواجه الجهد الحقيقي برمته ناحية التعريف بالنموذج الكامل بغية إنعاشه وإحيائه. على ضوء هذه الظروف، يمكن للمرء إدراك حجم ما وصلت إليه مشكلة الجنس نتيجة التسطيح الذي ألحقه بها التراث العربي الإسلامي. إن الفهم الأفضل لمسألة الجنس يبدأ من منطلق إرادة الله الموحى بها في القرآن الكريم، وليس من منطلق حاجة الفرد والجماعة الداخلية. وحتى يتحقق هذا الفهم على أفضل وجه علينا العودة إلى النموذج الذي جسده يوماً رسول الله (ص). وتحقيقاً لهذا الغرض سنحاول التقاط العرض القدسي للمسألة الجنسية، كما سنأخذ مجموعة التراث الضخمة ككل، لأنها تبرز رؤية معرفية ما للعالم، تحدد استمراريتها إلى يومنا هذا نمطاً من الثوابت في الشخصية العربية الإسلامية.

سنعمل في الجزء الأول من هذا الكتاب، على التقاط هذه الثوابت

من التراث الضخم، الذي يشكل الأنا العليا الحقيقية والمسيطرة على التطور الثقافي المسلم. كما سنعمل على التقاط الانطباعات التي تركها الفكر الجماعي على نحو كلي، ثم نعمد إلى تحليل الأساليب المختلفة للعرض القدسي كما فهمتها الجماعات العربية المسلمة في مختلف العصور.

هنا فقط تتجلى بحق جدلية القدسي والشهوة، بكل حقائقها وعظمتها في الممارسة الاجتماعية الإسلامية، مما يسمح لنا، ووفقاً لقناعتي الخاصة، فهم طبيعة وعمق الأزمة الراهنة التي تعصف بالمجتمعات العربية المسلمة، ومن ثم إدراك معناها، وأعني بها أزمة الإيمان والجنس.

---

(١) I. Berque, Les Arabes d'hier a demain p. 14.

(٢) **القرآن الكريم**، سورة الرعد، آية ٣٨.

(٣) يعني الكاتب أن لكل زمن مفاهيم وإن كانت ترجع كلها إلى النظام البدئي، بعبارة أخرى أن النظام البدئي يتمثل في النص القطعي وأن المفاهيم تتمثل في الدلالة الظنية للنص، (هـ).

الفصل الأول

القرآن والمسألة الجنسية

تتجلى المعجزة الإلهية الكبرى في الزوجية، أي ثنائية النوع، ولهذا تحتل علاقة الذكر والأنثى مكانة خاصة، تتجلى فيها إرادة اللّه المطلقة في الكون. إن القرآن الكريم غني بالآيات التي تشيد بالتزاوج بلهجة مزهوة مضيئة. يقول تعالى في سورة الروم: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾. وتؤكد سورة الشعراء هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿أَوَ لم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾.

تبرز في القرآن الكريم رؤية للعالم تستند إلى الثنائية وإلى العلاقة الزوجية: التقاء المتناقضات، تعاقب الأغيار، الكينونة، الحب، العلية، الموت، البعث، النظام والضرورة، ثم التسبيح في التحليل النهائي. ولا يملك المرء إلاّ أن يعجب من الموقع الرئيس الذي يحتله الحب الإنساني، فالعلاقات الجنسية تقوم بحكم طبيعتها التبادلية بدور الوساطة في هذه العملية الكونية، التي تبدأ بالتفاوض وتستمر من خلال التعاقب لتبلغ أوجها في التسبيح. ولهذا فليس اتفاقاً أن

النص القرآني يقع تحت علامة الآية، فالكلمة تتكرر بصورة دائمة في النص الشريف، وذلك لأن الآيات في مجملها تسبح بالثناء وبالحمد لله تعالى من خلال وصف معجزات التعارض والالتقاء والنظام والضرورة. إذن يمكن القول إن الموقع الرئيس الذي يحتله الجنس، في عملية تجديد واستمرارية الخلق، هو آية الآيات المعجزة. يتناول لسان العرب كلمة زوج بالقول إن «كل واحد منهما أيضاً يسمى زوجاً ويقال لهما زوجان للاثنين وهما زوج كما يقال هما سيان وهما سواء»[1]. بمعنى أن الكلمة تتضمن التكافؤ والتقاء الجنسين لأن «الزواج هو الوحدة لكل ما له قرين، ولا يتم إلاّ باثنين». فالجماع إذن هو النتيجة اللازمة والطبيعية للتنوع مما يجعله يحتل موقع الصدارة في تحليل ابن منظور الذي يرجعنا إلى قوله تعالى: ﴿وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى﴾، وقوله عزَّ وجلّ: ﴿فاسلك فيها من كل زوجين اثنين﴾[2]. وهكذا تتفق الكلمة والروح على أن الجماع هو القانون الكوني الذي يحكم العالم. فالعلاقة الجنسية بين الزوجين وسيلة لعمارة الكون تفيض في جميع الاتجاهات، بمعنى أن الحب: وسيلة الله في عملية الخلق، ولذلك فالقرآن الكريم غني بالآيات التي تصف تكوين الحياة القائمة على التزاوج.

يرجع ذلك لطبيعة العلاقات الجنسية واشتمالها على الجانبين معاً: التكامل والمتعة، يقول تعالى في سورة النساء: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾. ويعلن في موضع آخر من كتابه الكريم ﴿هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهن... فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم﴾[3].

وهكذا نجد أن إعمال البدن ليس مشروعاً فحسب طبقاً لمشيئته تعالى وانسجاماً مع النظام الكوني، بل إنه في الأساس آية من آيات الله الكبرى وعلامة على قدرته تعالى. فإعمال البدن معجزة متجددة مستمرة، كما أنه مصدر للحياة وخلاصة للتناقضات. فقد خُلق الإنسان من طين، ماء مهين، لكن خروجه إلى حيّز الوجود دليل على جلالة الخالق وعظمة الإنسان. وتربط نفخة الحياة، التي تسري في النص الشريف، التفاعل البيولوجي بحركة المادة، وتتوقف طمأنينة الإنسان وسكينته ومتعته على إدراكه لهذه الصيرورة المتعلقة بالمشيئة الإلهية. إن الوحدة الأصلية تتجه نحو الازدواجية عبر الانشطار، وهو ليس غاية في حد ذاته، ولكنه نقطة الالتقاء في اتجاه البحث الدائم المتجدد عن الوحدة الأولية. الجنس، إذن، تغير يقع على الواحد وعلى المتعدد، ويقول تعالى: ﴿خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها... يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث﴾[٤]. وفي أوجه هذا السر الثلاثي ـ الجوف والرحم والمشيمة ـ تتطور الحياة مرحلة بعد أخرى ويجتاز الإنسان تغيره البيولوجي. وتمدنا سورة «المؤمنون» بوصف محدد لهذه العملية:

﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين،

ثم جعلناه، نطفة في قرار مكين،

ثم خلقنا النطفة علقة

فخلقنا العلقة مضغة

فخلقنا المضغة عظاماً

فكسونا العظام لحماً

ثم أنشأناه خلقاً آخر

فتبارك اللّه أحسن الخالقين،

ثم إنكم بعد هذا لميتون،

ثم إنكم يوم القيامة تبعثون﴾.

شكّل هذا الوصف القرآني عبر قرون طويلة وربما إلى وقت قريب، أساس معرفة المسلمين بالحياة الجنينية وتسلسلها الزمني. فهذا راغب باشا، بكل عظمة وحيوية وصفاء ذهن، يطرح العرض القيم التالي في تكوين الجنين:

«زعم أرباب التجارب أن المني في أول الأمر يصير كرة مستديرة ويبقى على لونه الأبيض في الرحم ستة أيام ثم إنه يظهر بعد ذلك في الباطن أعني مركز هذه الكرة نقطة دموية وذلك الموضع الذي ذكرنا مجمع الأرواح وهو الذي إذا تمت خلقته كان قلباً فلهذا المعنى قالوا إن أول عضو يتكون من البدن هو القلب، ثم يحصل بعد ذلك نقطتان دمويتان أحدهما فوق النقطة الأولى وهي التي إذا استحكمت خلقتها كانت دماغاً والنقطة الثانية تحصل على يمين النقطة الأولى وهي التي إذا استحكمت خلقتها كانت كبداً ثم إن هذه النقط الثلاث تمتد في الصفات امتداداً تاماً وهذه الأمور تحصل بعد ثلاثة أيام أخرى فيكون ذلك تسعة أيام من الابتداء وقد يقدم يوماً أو يتأخر يوماً ثم ستة أيام أخرى وهو الخامس عشر من العلوق تنفذ الدموية في الجميع فيصير علقة وربما تقدم يوماً ويومين أو تأخر كذلك ثم تصير العلقة مضغة يعني أنه ينقلب ذلك الدم الجامد قطعة لحم كلها بمقدار ما يمضغ كالغرفة اسم لما يغترف به. وأعلم أنا بينا أنها تصير علقة في مدة خمسة عشر يوماً ثم إنه بعد ذلك باثني عشر يوماً تصير مضغة ويتميز الأعضاء الثلاثة بعضها عن بعض وأمدت النخاع وربما تقدم ذلك أو تأخر بيوم أو اثنين أو ثلاثة: ثم بعد تسعة أيام ينفصل الرأس عن المنكبين والأطراف عن الضلوع والبطن تميزا يحس به البعض ويخفى في البعض ويحس بذلك بعد تمام الأربعين في الأكثر وأعلم

أنا قد ذكرنا أن أصحاب التجارب قد زعموا أن في مدة أربعين يوماً يصير الحال بحيث يتميز بعض الأعضاء عن بعض وفيه أشكال وذلك لأنه يروى في الصحيحين قال رسول الله(ص) إن أحدكم ليجمع في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله ملكاً فينفخ فيه الروح ويؤمر بكلمات فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد...»[٥].

يستطيع المرء أن يتحدث هنا عن ملحمة منوية تشبه في بعض نواحيها الملحمة الإنسانية، حيث تلقي بنا الحياة الجنينية وسط الصيرورة الإنسانية. من ناحية أخرى، ووفقاً للرؤية القرآنية للعالم، يمس الحب المادي النظام الاجتماعي مساً وثيقاً، حيث يكتسب المجتمع معنى من خلال البيولوجي، أو بتعبير آخر، فإن المجتمع يدعو الحب المادي ليصبح دينياً وذلك من خلال تجاوز الفرد لذاتيته والتوجه إلى المجتمع. فما أن يتكون الزوجان في الواقع حتى يظهر على الفور وبالضرورة التميز بين الحياة العامة والخاصة، الحياة التي نبدأها بشكل فردي منفصل. إن الجنس هو حضور لجسدي ولأجساد الآخرين أيضاً، لأنه في جوهره تجاوز للوحدة والعزلة، لذلك فهو ينطوي على الحاجة للآخرين حتى على مستوى الشهوة.

وعلى المجتمع أن ينظم العلاقات الجنسية بقدر ما تعنيه الممارسة الفعلية، لأن الجنس علاقة اجتماعية في الأصل. هذا المعنى الاجتماعي للجنس يتضح في القرآن الكريم عند إشارته إلى الثنائي الأول بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن أتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين﴾[٦]. هكذا أدى التقاء الثنائي الأول، آدم وحواء، إلى السكينة لتبدأ من ثم عملية التناسل.

بعبارة أدق، إن عملية التناسل لم تُكشف للإنسان بغتة، بل جاءت نتيجة بحث طويل، بدأ منذ طرد آدم من الجنة تصحبه حواء، حيث كان عليه أن يبحث طويلاً عن تعويض وهمي مؤقت. عند هذه النقطة، تختلف رؤية القرآن الكريم عن رؤية التوراة، إن غواية إبليس تعني تلك الحقيقة التي حُجبت بستار من نور عن الثنائي الأول حتى يومنا هذا، فبعد أن تذوق الزوجان شجرة الخلد والقوة الأبدية، أصبحا مدركين لساعتيهما لحالة العري ﴿فبدت لهما سوآتهما﴾[7]. هنا وفي النهاية تكشفت لهما الحقيقة، التي كلفتهما غالياً، أي الحقيقة الجنسية.

علينا أن ننتبه جيداً إلى الانسجام بين المفاهيم الثلاثة، معصية الله، وإدراك العري، والخجل، وسأعود فيما بعد إلى مناقشة فكرة العورة، لكن يتضح هنا أن العلاقات الداخلية للإنسان تنطوي على الحياء الذي يحمل مفتاح التمايز الأساسي بين العام والخاص. حيث ابتكر الزوجان، منذ البداية الأولى، اللباس. بكلمة أوضح، إن الهبوط إلى الأرض يعني الدخول في الحياة الاجتماعية الذي يصاحبه بحكم الطبع الإحساس بالحياء. وعلينا أن نلاحظ أن فكرة الذنب والخطيئة بالمعنى المسيحي منتفية تماماً هنا، حيث لا ينطوي الأمر على لعنة، بل على العكس تماماً، فقد فاضت رحمة الله على الإنسان لتمنحه القدرة على ستر نفسه، لأن اللباس يمحو الشعور بالخجل، ويُقدم الإنسان إلى الحياة الاجتماعية.

لا ينطوي التنوع الاجتماعي بالضرورة على التساوي في الأدوار كما أنه لا يعني التماثل في المكانة، فالقرآن الكريم يطور رؤية منسجمة مع محور آخر، أعني بها ذلك التسلسل الهرمي للأجناس. إن أفضلية الرجل على المرأة في الواقع كلية ومطلقة،

حيث تنبثق المرأة عن الرجل وتلحق به زمنياً، وقد خُلقت لمتعته وسكينته وتحقيقاً لذاته، فهناك أفضلية حقيقية للذكر توضحها سورة النساء:

﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً﴾(٨).

يرى بعض المفسرين أن في هذه الآية ما يشير إلى اختلاف الجنسية من الناحية الطبيعية وإلى هرمية البنية الزوجية، وإلى أن العائلة المسلمة تقوم في جوهرها على عبادة الذكر، وأن تقسيم العمل حسب رؤيتهم هذه يجيء لصالح المرأة، وعندها يأتي حق الرجل في ضرب زوجته وفقاً لأغراض نبيلة، لأنه يتضمن في فحواه واجبه في حمايتها والعمل من أجلها. وحول درجة الأفضلية هذه تدور معالجات ومعالجات.

ويبقى الجدل متركزاً حول وجهتي نظر، فالرجل يحقق ذاته في المرأة، ومن خلالها يتجاوز نفسه، وتكفيه هذه الحاجة سبباً للزواج، وهناك حديث شريف يقرر أن الزواج نصف الدين، أي أن العلاقة بين الزوجين علاقة تتسم بالتكامل. وعلى الرغم مما قد يوحي به المعنى الظاهر، فالمرء يبحث بلا طائل ولا يجد أثراً في القرآن الكريم لظاهرة مقت النساء، misogyony، وتلك نقطة سنعاود مناقشتها في فصل آخر.

يكفي الآن أن نتذكر أن الرؤية القرآنية للجنس رؤية كلية وشاملة، حيث تعتمد الأسس الكونية والاجتماعية والسيكولوجية على

وحدة الجنسين، ليشتمل الجنس على عملية الإبداع والتناسل ضمن أطر التكامل والشهادة.

إن التكاثر يأتي من خلال الشعور بالسكينة، حيث يسري العشق في كل السلوك الإنساني وفي كل مرحلة من مراحل التجربة الإنسانية وعلى جانبيها الواقعي والخيالي، فالشهوة تسود كل مكان، وبمجرد أن طرد الإنسان من الجنة وألقي به إلى العالم، وجد العشق معناه. فالحياة الدنيا مكرّسة للحب والشهوة هي الرابطة الأساسية، وكل أشكال العلاقات، من صيرورة وتعاقب والتقاء وتنوع، تنطوي بشكل أو بآخر على مغزى شهواني. إذن الحب يحكم الكون، والذكورة والأنوثة تنوع في الوحدة، وتأتي من هنا أهمية الجنس وقوته التطهيرية. ولهذا يحتل علم البيولوجي مكاناً بارزاً في القرآن، لأن الإنسان كائن يعتمل بالرغبة المتوهجة التي تخترق دونما انقطاع، اللحم والروح، فهناك فقط اندماج وكلية، وما الحياة إلاّ بحث دائم ومتجدد عن البقاء والخلود.

إن العرض القرآني للمسألة البيولوجية، مجرد رؤية، يدفعنا معناها العميق إلى حالة الوعي الكامل. فالنصوص القرآنية التي تعرض الحياة الجنينية تُعنى بالجانب النفسي قدر عنايتها بالجانب البيولوجي. وتلك حقيقة يتعذر إنكارها، فالظلمات الثلاث التي يتكون فيها الجنين ترمز بشكل يثير الدهشة إلى رحم الأم، ونفخ الله تعالى الروح في الجسد فعل إلهي، لتجسيد الروح وطبعها في البدن لتنعكس في النفس فقط. فالبيولوجي إذن ليس مستقلاً، فهو ينعكس على النفس، وهكذا يمكن فهم صورة الجسد الإنساني من خلال النفس.

انطلاقاً من هذه الرؤية يأتي الرفض الجذري لكل أشكال النسك

الذي ينطوي في جوهره على احتقار البدن، والإسلام أولاً وأخيراً يتميّز بالنزعة الطبيعية Naturalism، والروحانية الإسلامية طبيعية بذاتها.

أكثر من هذا، يقرن القرآن الكريم الحياة البيولوجية بالمجتمع، خصوصاً أن الجماع يجد معناه في الحياة الاجتماعية، حيث يصل الحب إلى غائيته في الإنجاب، أي في نعمة الوجود، بمعنى الدفع بكائن جديد إلى الوجود. ولا يعني هذا اختزال الجنس إلى مجرد التناسل، الذي يظل في المقام الأول انتقالاً للوجود في شكل دفعة متأصلة يثبتها اللّه لتبقى المتعة الجسدية متأصلة في الكائن. فالقوة الجنينية متأصلة في عملية التناسل وفي ذات المتناسل، والخلق إذن إنماء للنوع وحركة للحياة. وترجع قدسية المهمة الجنسية إلى نشر الحياة وإنماء الوجود، حيث يقوم الإنسان بالمشاركة في تنفيذ إرادة الله، الذي تتجلى عظمته في إعطاء معنى جديد لوجوده تعالى من خلال الجنس، وذلك بمد كثافة الحياة وبسطها.

يصبح التناسل لذلك جديراً بكل التشريف، فهذا رسول الله(ص) يقول: «تناكحوا تناسلوا»، ليصبح الزواج عبادة مفروضة وطاعة مقررة، بل علي المرء أن يزوج أولاده وعبيده. ولنسمع قوله تعالى: ﴿وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم﴾[٩].

وينزل الوحي معاتباً رسول الله حين اعتزل نساءه إثر بعض المشاكل الزوجية، ﴿يا أيها النبي لمَ تحرّم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك واللّه غفور رحيم﴾[١٠]. ثم ألا تدعونا سورة المائدة للمشاركة في الطعام، الطعام الدنيوي دونما خطر ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحلّ اللّه لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾[١١].

اتفاقاً مع هذا المنطلق، ينتفي العجب في أن الحب يثير رضى اللّه، فالجنس يبدو في مضمونه المبهم تنفيذاً لفعل الخالق ومشيئته، فمن عنده وحده يأتي التأييد والمعنى. ويعطي رضى اللّه، وهو حب على حب، فكرة واضحة عن تلك المكانة الاستثنائية التي يحظى بها الجنس في الكتاب الكريم.

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، الجزء الثالث، ص ١١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٣) **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآية ١٨٧.

(٤) المصدر نفسه، سورة الزمر، آية ٦.

(٥) الإمام أحمد الراغب، **سفينة الراغب ودفينة المطالب**، ص ١٥.

(٦) **القرآن الكريم**، سورة الأعراف، آية ١٨٩.

(٧) المصدر نفسه، سورة البقرة، الآيات ٢٨ ـ ٣٩.

(٨) المصدر نفسه، سورة النساء، آية ٣٤.

(٩) المصدر نفسه، سورة النور، الآية ٣٢.

(١٠) المصدر نفسه، سورة التحريم، آية ١.

(١١) المصدر نفسه، سورة المائدة، آية ٨٧.

الفصل الثاني

المحرم الجنسي في الإسلام

يتسم الجماع بعظمة مطلقة من وجهة الرؤية القرآنية، فعبر ممارسته تنتقل الحياة وينمو الوجود ويستمر الخلق، مما يضفي على الغريزة مهمة جليلة. كيف لا، وهي إحدى أبرز الآيات التي تتجلى فيها قدرة الخالق. إن رضاء المرء عن نوعه وقيامه بالتالي بوظائف هذا النوع يتضمن في جوهره الشهادة للّه. تحظى العلاقة الجنسية، نتيجة لمكانتها الجليلة، بعناية خاصة في القرآن الكريم، بغية تنظيمها حتى تُوظف وفقاً للمنهج الصحيح. لأن اللّه يُعنى بتنظيم وصقل الممارسة ويحول دون عرقلتها.

باديء ذي بدء، يرفض الإسلام فكرة نجاسة المرأة، ولا يرجع التعارض بحال بين الطهارة والنجاسة إلى اختلاف الجنسين. فالجنابة الناجمة عن اللقاء الجنسي تصيب الرجل والمرأة سواء بسواء. ولا يتعلق الرجس أساساً باللقاء الجنسي في ذاته، بل بما يسفر عنه هذا اللقاء من إفرازات، فهي ما يقصد بها «الحدث». وتشكل الجنابة، أي الحالة التي تعقب المواقعة، موضوعاً مركزياً في الإسلام نتناوله في الفصل الخامس.

إلى جانب النواحي المتعلقة بالرجل والمرأة اللذين قاما بنشاط جنسي، على أي وجه كان، سواء مع الشريك الشرعي أو حظية أو عاهرة، أو عبر الشذوذ الجنسي أو الاستمناء أو الاحتلام، هناك قائمة أخرى تتعلق بتنظيم العلاقة الجنسية داخل الجماعة المسلمة، لتشكل في مجموعها قانوناً للجنس. ولا يميز الإسلام بين علاقات الحلال والحرام فحسب، ولكنه يضفي على العلاقة الشرعية درجة خاصة تعرف بالإحصان يعد انتهاكها وقوعاً في إحدى الكبائر، الزنا[١].

الجماع إذن ليس انتقالاً إلى عالم الشيطان، ولكنه نفاذ إلى عالم القوى المبهمة المقدسة، إنه عملية تنقل الوجود وتمدده مما يجعل النكاح يسمح بممارسة ما كان محرماً مكوناً بذلك حالة الإحصان. وتتعلق تلك المكانة الشرعية الرفيعة، وبإجماع الفقهاء، بالرجل وبالمرأة اللذين يتعاقدان على الدخول في النكاح ويلتزمان بالأمانة الزوجية بدقة متناهية.

انطلاقاً من هذا المفهوم، فالمحصن هو الإنسان الذي يلتزم بشريكه من خلال إطار النكاح، وأي علاقة خارج نطاق الزواج أو التسري تستوجب الشجب والإدانة. أما العلاقات السابقة على الزواج فتخضع للتوبيخ والتنديد، غير أن حجم إثمها يظل أقل بما لا يقارن بذلك الذي يرتكبه المحصنون، فهؤلاء يخضعون للعقوبة في حدها الأقصى، الرجم حتى الموت. فإذا ارتكب شخصان الجرم الجنسي نفسه، اللواط أو اغتصاب فتاة صغيرة، يخضع المتزوج للرجم[٢] فيما يتعرض العزب للتعزير. إن الأمر هنا ليس في انتهاك القانون بل في انتهاك المنهج والحرام المطلق.

يُعنى التراث الإسلامي عناية فائقة بالنكاح، أليس طريقاً للإحصان؟

ويأخذ في التمييز بين عقد النكاح والوطء. وعلى الرغم من ذلك علينا ألاّ نفقد رؤية النكاح في مفهومه السيكولوجي، الذي ينطوي على العهد وعلى الاعتراف العلني، مما لا يسمح باختصاره إلى مجرد تقنين للرابطة الجنسية. إن النكاح في جوهره فعل يُضفي شكلاً محدداً على نظام الوجود ويمنح الجنس مغزى جديداً، ومن هنا يتفوق النكاح على الوطء.

هل لاحظ أحد، على سبيل المثال، أهمية الإعلان في الزواج الإسلامي، الذي يواكبه الوليمة والغناء وصيحات الابتهاج حتى يصير نافذاً؟ ما الذي يفرق بين الحلال والحرام؟. ألم يكن النبي(ص) مغرماً بالقول «فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت في النكاح»، وقد جاء في السند وغيره «أن النبي كان يكره نكاح السر، حتى يضرب بدف»[٣] فقد كانت طقوس الزواج تهدف أساساً إلى إحاطة العلاقة الجنسية بالإشهار وفي أوسع الحدود. فوظيفة النكاح لا ترتهن بإزالة المحرمات ولكن بإشهارها، وذلك لأنه أكثر أشكال العلاقات الجنسية حلالاً وأوفرها شرعية.

أما الزنا فعلى النقيض تماماً من النكاح، مما يجعله محرماً بشكل نهائي وقاطع: فهناك على الأقل سبع وعشرون آية تتحدث عن الزنا في القرآن فيقول تعالى في سورة الإسراء: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾. وتقرن الآية الثالثة في سورة النور بوضوح شديد الزنا بالشرك أي بالوثنية، ﴿الزاني لا ينكح إلاّ زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلاّ زانٍ أو مشرك وحرّم ذلك على المؤمنين﴾.

وفي الواقع لا يعرف النكاح في مواجهة الزنا فحسب، بل يحدد

الموانع الشرعية في دائرة قربى معينة، لا يصح إتيانها شرعاً استناداً إلى علاقة العصب والرضاعة، فضلاً عن تعريف الطلاق وأنواعه. فالنكاح الشرعي محرّم في دائرة قرابة معينة يحددها القرآن الكريم وفقاً لروابط الدم والرضاع، وروابط الظهار والإيلاء الخفية أيضاً، فهذه سمات خاصة تتعلق بالنكاح. ولا يتبع نظام القرابة الذي يحدد دائرة العلاقة الجنسية، بالضرورة، النظام المتبع في الإرث الذي يوزع وفقاً لعلاقة العصب. وعلى الرغم من كونهما غير منفصلين تماماً، فإن العلاقات الجنسية والاقتصادية غير متطابقة، مما يفسر مرة أخرى السمة المميزة لمضمون العلاقات الجنسية في الرؤية الإسلامية للعالم. إن القرابة في الإسلام تستند إلى علاقة العصب غير أنها لا تقتصر عليها.

يطرح الإسلام دائرة واسعة بالنسبة لغشيان المحارم. لتتمتع زوجات الأب بالمكانة نفسها المتولدة من رابطة الدم، تلك الرابطة التي تحرم نكاح ما نكح الآباء، والأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ والأخت.. وأيضاً يشمل المنع القرابة الآتية من جهة المرأة، حيث يعادل ارتباط المصاهرة قرابة العصب، ولذلك يحرم زواج أم الزوجة تحريماً مؤبداً، أما شقيقاتها فالتحريم مؤقت ما دامت الزوجة في عصمة الزوج، وهذا ما يخفض على الأقل فرص التعدد في الدائرة الواحدة.

تحظى رابطة الرضاعة باهتمام لا يقل كثيراً عن علاقة العصب، فموانع الزواج تنسحب على أمهات وأخوة الرضاع من ناحية، وأسرة المرأة المرضع من ناحية أخرى، حيث يعتبر الجميع أخوة حتى وإن لم يرضعوا في الوقت نفسه. ويقول الرسول الكريم(ص) «يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب»[٤] ويعلق الرازي «إنه تعالى لما

سمّى المرضعة أماً والرضع أخوة قد نبّه بذلك على أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب»[٥]. وتضفي نظرية التحريم للرضاع على فكرة المحارم معنى روحياً وقيمة مفعمة بالعاطفة. إن إقرار الإسلام بالقرابة من خلال الرضاع، وبالدور الذي تلعبه في تحديد الدائرة التي يحرم خلالها الارتباط الجنسي، يؤيد وجهة نظرنا في أن النكاح محرر للمحرمات، وأيضاً شكل خاص للعلاقة بالقدسي من خلال الشهوة، فقرابة الرضاع قرابة متعة واتخاذها لمجرى الدم نفسه يجعل السائل اللبني يلعب دور السائل المنوي نفسه، إلى حد أن الأنثى هي الوحيدة التي تحظى بمتعتي الرضاع والجنس، الأمر الذي يجعل السائل اللبني مساوياً في التحليل النهائي للسائل المنوي. وهكذا يأخذنا التماثل بين الدم واللبن والمني مباشرة إلى المراتب الدينية الخفية في الحياة ويمدنا بفكرة طيبة عن السمة القدسية للنكاح.

ربما يبدو غريباً للوهلة الأولى رفض الإسلام القاطع لفكرة التبني على الرغم من رؤيته الممتدة لغشيان المحارم، حيث يبدو معنياً فقط بصلة العصب حين يدافع عن القرابة. فالقرآن الكريم يقرّ بنوعين من الأبناء: الشرعي واللقيط، وقد لا يعترف أحد باللقيط الذي لا يجد سبيلاً للتبني، ويقول النبي: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» أي أن الطفل يلحق بفراش الزوجية بينما تتعرض الزانية للرجم.

ويعود السبب في ذلك الموقف إلى ما يفجره التبني من صراعات عنيفة بين أقرباء العصب واللبن. والقانون الإسلامي ينزع دائماً إلى تعزيز القيمة الأعلى والأهم مضحياً بتلك الأقل أهمية عندما تتصارع القيم وتتنازع. انطلاقاً من هذا النزوع، تبرز أولية العصب على اللبن وتليها أولية الرضاع على التبني.

وتسمح القيم القدسية للنكاح، مع ما يواكبه من تحريم، بإدراك مغزى النص القرآني المتعلق بممارسة الظِّهار، فالظهار عبارة مبهمة تقرن الزوجة بالأم كما يوضح القرآن الكريم: ﴿الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلاّ اللائي ولدنهم وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً..﴾[٦]. مما لا يعوزه المغزى، أن الإدانة في هذه الآية لم تعلن ببساطة فحسب، بل يواكب أثرها المعترف به ضرورة الكفارة، تحرير رقبة أو صيام شهرين أو إطعام ستين مسكيناً، قبل معاودة مباشرة الزوجة. وفي هذا الكفاية لتفسير مدى الخشية من التعرض للمحارم حتى على سبيل المجاز.

يقر القرآن الكريم بصحة قسم الطلاق الرجعي، خلال مدة معينة، تعد بالحيضات أو بالأشهر، وللمطلِّق حق مراجعة الزوجة خلال تلك المدة، فإن لم يراجعها بانت منه بينونة صغرى أو بينونة كبرى حسب الأحوال.

يشكل الالتزام بإشباع رغبة الشريك وجهاً آخر في النكاح، من الوجهة الإسلامية، حيث إن الامتناع جائز لكل من الطرفين ولكن لمدة معينة اختلف في تحديدها الفقهاء. فالدخول هو أحد أعمدة النكاح مما يدل على أن الموازاة بين القدسي والجنسي أمر لا يقبل الجدل. ويتضح هذا حين نحلل المعنى العميق الذي تتضمنه إجراءات الطلاق وفكرة المحلل. فالطلاق يتم، كما نعلم جميعاً، حين ينطق الزوج بكلمات معينة حتى وإن لم يتعمد وقوعه. فعلى سبيل المثال في المغرب، «بالحرام» هي الكلمة الشائعة التي تؤدي معنى الطلاق، وهي كلمة لا تفتقر إلى المغزى.

إن الرجل ليس له طلاق زوجته أكثر من ثلاث مرات، وفي الطلقة الثالثة تحرم عليه ولا تحل له حتى تتخلص من نكاح زوج غيره.

وزواج المطلقة طلاقاً بائناً، المعروف في بعض الأحوال بزواج التحليل، يجب أن يقوم على زواج صحيح وليس شكلياً كما يتصور البعض. والرسول(ص) يقرر ذلك حين يقول: «لا، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته»(٧).

ويمكن القول في هذا الشأن، إنه برغم أن النكاح يهدف أساساً إلى إضفاء الشرعية على العلاقة الجنسية، فإن هذه العلاقة تبرر النكاح وتجعله ممكناً في بعض الحالات المتطرفة. ذلك بأن تتفق إمرأة مع رجل على أن يتزوجها بشرط تطليقه إياها دون الدخول بها. ولكن على أي حال، واستناداً إلى النواهي التي تصاحبه، يبقى النكاح عملية خفية إلى حد بعيد، بفضل إضفائها تقديساً حقيقياً على الإنسان، الذي أصبح واعياً لجسده وروحه ومدركاً أيضاً لتلك الروابط الخفية التي توحده، في ما وراء الجماعة الإنسانية، مع الطبيعة ومع اللّه. ولذلك يظل النكاح الشكل الشرعي الأول للعلاقة الجنسية.

---

(١) تحريم الزنا في الإسلام ينبعث من احترام الجنس لا من كراهيته، والزنا الذي يحاربه الإسلام هو الذي يتم بين شخصين بينهما مانع شرعي من الزواج أو أن يتم الوقاع دون إيجاب وقبول. أنظر: **خواطر مسلم في المسألة الجنسية**، ص ٤٨ (هـ).

(٢) وفقاً لأحكام الفقه وإن خلا القرآن الكريم من النص على الرجم، فقد بلغ التشدد في إثبات اكتمال أركان جريمة الزنا إلى حد اشتراط بعض الفقهاء القذف والاتصال المباشر، استناداً إلى مفهوم الإسلام بتحريم الزنا حرصاً على تنظيم العائلة ومنعاً لانتشار ظاهرة اللقطاء، وقولهم بالحد لا يفيد الإباحة بل لعدم توافر أركان الجريمة بالكامل، مما يجعلها محلاً لعقوبة أخف. (هـ).

(٣) البهي الخولي، **المرأة بين البيت والمجتمع**، ص ٣٤.

(٤) صحيح مسلم، الجزء السابع، ص ١٦٢.

(٥) الإمام فخر الدين الرازي، شروح الرازي، الجزء الثالث، ص ١٨٩.

(٦) القرآن الكريم، سورة المجادلة، آية ٢.

(٧) صحيح مسلم، الجزء الرابع، ص ١٥٤.

الفصل الثالث

الأنثى الخالدة

لم يتجاهل القرآن الكريم الأنثى، على الرغم من المكانة المرموقة التي يحظى بها الذكر في الإسلام. والفرق على أي حال لا يتعدى درجة ضئيلة واحدة، ومع ذلك، تسري روح المساواة في النص الشريف، بل يُحكى أن المقاتلة الصحابية نسيبة، أم عمارة، قد سألت الرسول(ص) يوماً لِمَ يخص اللّه تعالى الرجال بالخطاب دائماً؟! وتفيد الرواية أن الوحي توجه، منذ ذلك الحين، لمخاطبة «المؤمنين» أي الجنسين معاً تأييداً لصحة سؤالها.

ترى هل تنطوي هذه الرواية على تبرير مشكوك في صحته؟. ربما، لكن المفهوم الشعبي السائد بأن الإسلام أخضع المرأة، يظل، مع ذلك بحاجة ماسة إلى التعديل. يقدم القرآن الكريم والأحاديث النبوية المرأة في قوالب لغوية مجردة ولكنها مفعمة بالمعاني الداخلية. أجل، لا توجد حقاً امرأة نبية في الإسلام، لكنه أيضاً حق أن جميع الأنبياء قد نشأوا في عالم الأنثى وفي كنفها، والنص القرآني يتدفق في مجمله بحيوية جزلة مؤكداً هذا المعنى حين يتضمن الإشارة إلى:

حواء أم البشر أجمعين، بلقيس ملكة سبأ أسيرة النبي سليمان المراوغة، مريم ابنة عمران مثال الحمل بلا دنس والتي خصص لها القرآن سورتين كاملتين، وزوجة لوط العجوز الماكرة، ثم زوجة نوح المدانة بشدة، امرأة زكريا النبيلة التي تستحق كل التقدير، أيضاً عائشة الفاضلة، امرأة فرعون، والجميلة زليخا الزوجة الاسمية لعزيز مصر مراودة النبي يوسف الشهيرة، أولئك وغيرهن كثيرات يتمتعن بشرف الذِّكر في كتاب اللّه، ليجسدن في مجملهن النموذج المسلم للمرأة في معناها المطلق، الذي لا يكل ولا يمل من العبث بعقول الرجال.

لم يألُ التراث الإسلامي من جهته جهداً في العناية الشديدة بالحياة الخاصة للنبي العربي، مخضعاً إياها لدراسات مكثفة ومتنوعة. فالخمس عشرة امرأة التي بنى بهن، والتسع الأخريات اللائي وهبن أنفسهن له، ثم بناته الأربع وأمه السيدة آمنة وحليمة التي أرضعته.. كل هؤلاء النسوة عُني بهن التراث بل غلفهن في بعض الأحيان بالأسطورة، ليشكلن بذلك النظرة العامة المسلمة المتعلقة بالمرأة. وتتجلى من بينهن على وجه خاص، السيدة خديجة، أول من أسلم، تلك المرأة النبيلة الناضجة المسؤولة والمحبة أيضاً، ثم السيدة عائشة الحميراء، والجميلة زينب، وحفصة ابنة الصحابي عمر بن الخطاب، وأم سلمة أرملة ابن العم الشهيد، وصفية اليهودية الحسناء، وميمونة الساحرة شقيقة أم الفضل زوج العباس، وجويرية التي لجأت إلى بيت الرسول، وأخيراً ريحانة الأسيرة اليهودية الحسناء التي ترددت كثيراً قبل أن تعتنق الإسلام.. وهكذا يزخر بيت النبوة بكمّ وافر من النساء.

وعلى الرغم من التباين الشديد بينهن، واختلاف الإيحاءات التي

ألهمن بها بعض الشعراء، فإن نموذجين وحسب حظيا بقيمة رمزية بين المسلمين: السيدة عائشة، ابنة أبي بكر، وزليخا مراودة يوسف الغامضة. فالأولى أنثى بمعنى الكلمة، بقيت مجللة بالعفاف والفضيلة من دون أن يلحق بها خزي، أما الثانية فقد أفقدتها الرغبة المجنونة رشدها.

يختلف وصف القرآن الكريم لواقعة المراوغة في كثير من النقاط الرئيسة عن تلك الواردة في التوراة. إن رواية التوراة لا تعدو السرد البسيط المباشر للمراودة، الذي تحول إلى انتقام رخيص حين باءت محاولات زليخا للإيقاع بيوسف بالفشل الذريع. يحدثنا الفصل التاسع والثلاثون من سفر التكوين عن الواقعة على النحو الآتي:

«وكان يوسف جميل الطلعة وسيم المرأى، واتفق بعد هذه الأمور أن رفعت زوجة سيده عينيها إلى يوسف وقالت له أرقد معي، فأبى وقال لزوجة سيده إن سيدي لا يعرف شيئاً مما في بيته عندي فقد فوّض كل شيء له بيدي، وليس في هذا البيت أكبر مني وما منع عني شيئاً سواك لكونك زوجته فإني آتي هذا الأمر الفظيع وأعصي اللّه، وكان أن تكلمت مع يوسف يوماً فيوماً وهو لم يطاوعها على الرقود معها أو على كونه معها، حتى دخل المنزل ذات يوم ليقضي عملاً له ولم يكن أحد من أهل البيت هناك في البيت، أمسكت بثوبه وقالت أرقد معي فترك ثوبه بيدها وولى وخرج خارجاً فلما رأت أن قد ترك الثوب بيدها وولى خارجاً، نادت أهل البيت تقول لهم قائلة أنظروا إنه قد أدخل علينا رجل عبراني ليعبث بنا فدخل إلي ليضاجعني فصرخت بصوت عالٍ، فلما سمع أني كنت أرفع الصوت وأصرخ ترك رداءه عندي وهرب ومضى خارجاً، ثم إنها جعلت الرداء عندها حتى رجع سيده إلى بيته، فكلمته في هذه الأمور وقالت إن الوصيف العبراني الذي أحضرته إلينا دخل علي ليعبث بي، فلما رفعت صوتي وصرخت ترك ثوبه عندي وهرب خارجاً، فلما سمع سيده كلام

زوجته، وما أخبرته به بقولها فعل بي عبدك كهذه الأمور استشاط غيظاً، وأخذ يوسف سيده وطرحه السجن»[1].

هكذا تطرح التوراة نموذجاً بدائياً يفتقر إلى الصقل، يسرد بأسلوب مباشر النقاط الأساسية في الواقعة: يوسف يقاوم الإغراء ويخرج منتصراً مفضلاً الظلم على أن يزني بزوجة فوتيفار، ومحاولة زليخا تلقى الفشل الذريع لأن يوسف يرفض من فوره وبشكل قاطع. حتى إن استعمال كلمة «إغواء» لا تبدو ملائمة في هذا السياق، فمحاولات زليخا العنيدة المتكررة لم تلق من يوسف حتى مجرد النظر، فيما زوجة العزيز المجنونة بالرغبة تقترب منه آمرة «أرقد معي».

في حين يتعرض القرآن الكريم للواقعة بشكل تدريجي متسق ومتكامل، لا يعوزه النفاذ في العمق النفسي، ولعل الهدف من ذلك يرجع إلى مساعدة الإنسان على فهم وإدراك أسرار علاقة جدل الحب/ النبوة. ولنتمعن الآن في النص الشريف:

﴿ولما بلغ أشده آتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين. وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب وقالت هيت لك، قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون. ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء أنه من عبادنا المخلصين.

واستبقا الباب وقدّت قميصه من دبر وألفيا سيدها لَدا الباب، قالت ما جزاء من أراد بأهلك سوءاً إلاّ أن يسجن أو عذاب أليم.

قال هي راودتني عن نفسي وشهد شاهد من أهلها إن كان قميصه قُدّ من قُبل فصدَقت وهو من الكاذبين. وإن كان قميصه قُدّ من دبرٍ فكذبت وهو من الصادقين. فلما رأى قميصه قُدّ من دبرٍ قال إنه من كيدكن إن كيدكن عظيم.

يوسف أعرضْ عن هذا واستغفري لذنبك إنك كنت من الخاطئين.

وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حبّاً إنّا لنراها في ضلال مبين. فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن وأعتدت لهن متكئاً وآتت كل واحدة منهن سكيناً وقالت اخرج عليهن فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا بشراً إن هذا إلاّ ملَكٌ كريم.

قالت فذلكنّ الذي لمتّنني فيه ولقد راودته عن نفسه فاّستعصم ولئن لم يفعل ما آمُره ليسجنن وليكونن من الصاغرين.

قال ربِّ السجن أحب إليّ مما يدعونني إليه وإلا تصرف عني كيدهن أصْب إليهن وأكن من الجاهلين. فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن إنه هو السميع العليم﴾(٢).

تتجلى هنا زليخا، امرأة متوهجة بالشهوة مندفعة بكلها إلى ابنها المتبنى، ذلك الابن النبي. وليس ثمة غرابة أن تقع النساء في حب نبي، بل ربما لا يوجد ما هو أكثر منطقية من ذلك. مع هذا، يبقى السؤال مشروعاً: هل يمكن لنبي أن يقع في حب امرأة متزوجة؟

تقتضي محاولة الإجابة عن هذا السؤال ليس مجرد الفحص الدقيق لطبيعة النبي فحسب، بل أيضاً يندرج تحتها فهم عقدة الجدل المتداخلة بين القدسي والجنسي. فالسورة القرآنية مفعمة بالدوافع الحقيقية وتفيض بالعواطف الجياشة، ولكننا ندرك: أن من يسلك طريق الغواية لا يمكنه الوصول إلى الحقيقة القدسية، ليس لكونه ابناً متبنى فحسب ولكن لأن الأمر يتعلق بكبيرة الزنا.

إذا أخذنا في الاعتبار علاقات القرابة في الإسلام، فلا يوجد أثر هنا لغشيان المحارم، الأمر الذي يجعل الدراما القرآنية تختلف كلياً عن فيدرا راسين، التي ترتبط فيها الدراما أولاً وأخيراً بسفاح المحارم. كما أن محاولات زليخا لا تأتي من فراغ ولا ينقصها العذر. وقد سعد المفسرون كثيراً بأن يجدوا لها بعض المبررات: أولاً العزيز،

فوتيفار، يتبع عقيدة ملتوية، ثم إنه يعاني من العقم والعنّة علاوة على كونه زوجاً منقاداً ضعيفاً، ولهذا تبحث زليخا الزوجة المهملة عن التعويض الطبيعي لدى يوسف الذي استوى عوده الآن، وأصبح وسيماً نضراً مفعماً بالعلم والحكمة، ويملك كل ما تطمح إليه امرأة. إذن على زليخا أن تراوده! ولمَ لا؟ العزيز المنقاد في كفة، ويوسف الشاب الوضيء الذي وهبه الله تعالى نعمة التأويل والمعرفة المطلقة في الكفة المقابلة، وزليخا وسط هذين النموذجين المتناقضين تماماً، والقرآن الكريم لم يزدرها صراحة، ولولا أن رأى يوسف برهان ربه، لربما كانت العاطفة قد أخذت مجراها خلافاً لنص التوراة، ﴿ولقد همّت به وهمّ بها﴾، ذلك ما تصرح به الآيات بوضوح، ويرى بعض المفسرين، وبينهم الإمام علي، أن يوسف همَّ بالفاحشة، بقوله: «طمع فيها وهمّ أن يحل التكة». أما ابن عباس فيمضي أبعد من ذلك بقوله: «حلَّ الهميان وجلس منها مجلس الخائن»، وعنه أيضاً جاء «أنها استلقت له وجلس بين رجليها ينزع ثيابه»[٣].

بالطبع، لا يصدق الرازي والمؤولون الأصوليون كلمة واحدة من هذا «التراث الزائف»، مما جعلهم يكررون القول، ولكن بلهجة يشوبها الصدق والكياسة، أنه يستحيل على يوسف أن ينسى نفسه إلى هذا الحد فيهمّ بارتكاب الفاحشة[٤]. المهم، وقعت المعجزة «ورأى يوسف برهان ربه»، الذي تمثل في رأي البعض في صورة والده النبي يعقوب، وحينذاك واجهت كل محاولات زليخا العنيدة جداراً أصم، فقد استؤصلت الشهوة تماماً. يفضل الرازي من جهته التفسير بأن الملك جبريل قد أخذ يوسف من يده ليذهب عنه كل أثر للرجس، وأما التأويل بأن صورة النبي يعقوب هي التي لجمت الرغبة، فإنه يفتح الباب للتساؤل: ترى هل هذه كانت

عقدة يوسف؟! فمن المؤكد، أنه ليس من باب المصادفة أن تتم المعجزة من خلال صورة يعقوب أو جبرئيل، لكن المهم في نهاية الأمر، فشل المحاولات وتنبه يوسف إلى أن مبدأ الحق يهزم مبدأ اللذة.

وجاءت نجدة السماء، فصورة الأب كما يؤولها البعض تتيح لمبدأ القدسي أن ينتصر ليبقى يوسف طاهراً نقياً. لكن عليه أن يدفع ثمن هذه الطهارة، فتماسك يريد الهرب محاولاً الخروج من الباب. لكن زليخا تلحق به وتجذبه من قميصه وتمزقه، وتتحول محاولات الغواية إلى هجوم على الطهارة، التي أنقذت في الوقت المناسب. ولا يملك المرء إلاّ أن يعجب بهذا الجدل الذي تشتمل عليه المعاني: من الجسد إلى القميص، أو بالأحرى من الداخل إلى الخارج، ومن الأمام إلى الخلف، ثم ذلك التعبير الرائع «قدَّ من دبر» ثمن الطهارة الذي كان على يوسف أن يدفعه.

هل يمكن ألا يؤخذ الإنسان بغزارة الرموز الجنسية هنا؟ ذلك الرمز المتعلق بالباب، الباب المغلق الذي يعدو المرء ناحيته ليجد خلفه زوجاً ينتظر، فكل محظور ومستور يقع خلف الأبواب. يوسف يأبى الدخول إلى مخدع العزيز وزليخا من ناحيتها تريد أن تكشف له كل ما تستره الأبواب. ويظل الباب مغلقاً وحين يفتح يفاجأ العزيز الغيور بالشاب الصغير ممزق الثياب، بعد أن أوقفته صورة والده وهو على عتبة باب الإثم الكبير.

إن الموقف معكوس ومشوب بالسخرية أيضاً، امرأة تمزق ملابس رجل من خلف! إنه لجدل رائع للعاطفة: فالقميص الممزق، يزيد رغبة المرأة اشتعالاً، غير أنه يتحول فجأة دليلاً لإيقاع العقوبة بيوسف المفرط الحساسية. ولكن هذا يعني تجاهل المعجزة الإلهية،

فالله لا يتخلى عن عبده المخلص فلا بد أن تتجلى البراءة، فأدلة الإدانة أيضاً جزء من عظمة السماء. ينتهي كل شيء وفقاً للنتيجة المتوقعة، فالبراءة تتجلى وترتبك المرأة الغاوية، ثم تظهر السمة الرئيسة للنوع كله الذي يخاطبه الوحي من خلال زليخا «إن كيدكن عظيم»، هنا يعثر كارهو النساء من المفسرين على ضالتهم المنشودة ليعلنوا من فورهم أن هذه الإدانة دليل على اللعنة الأبدية للمرأة!

ورغم كراهية المفسرين للمرأة، فإن المرء يكون صنماً إذا لم يشعر بعذوبة الأسلوب وبدقة العاطفة الجياشة في النص القرآني. نعم إن زليخا تمثل نموذج المرأة الغاوية، المزيفة، الغادرة، الكاذبة، ولكن ما هو المدى الحقيقي لعبثها؟ هل يمكن أن تنطوي كلمة الكيد، دفعة واحدة، على كل هذه الموبقات التي ألحقت بالمرأة من مكر وزيف ورياء وخداع وبراءة كاذبة؟!

ويمضي النص القرآني مضيفاً على واقعة المراودة بعداً اجتماعياً حقيقياً: حين أخذ الإصرار على المراودة في الظهور من خلال المشاركة الإيجابية من قبل جماعة النساء كلها. فقد شاع خبر زليخا وخرج عشقها ليوسف من دائرة قصر العزيز الضيقة ليصبح حديث الشارع، فقد أصبحت العاطفة حدثاً اجتماعياً. تقيم زليخا وليمة للنساء وتقدم سكيناً لكل واحدة منهن، ويظهر يوسف فيؤخذن به «أكبرنه» ويقطعن أيديهن. ويقول الأزهري إن كلمة «أكبرنه» تعني أنهن حضْن، وفقاً لما أورده الرازي(٥). إن انفعالهن العاطفي لرؤية يوسف كان شديداً في الواقع لدرجة أنهن جميعاً شعرن بالألم الفيزيولوجي وبشكل جماعي!

هل يمكن لإنسان أن يتخيل نساء المدينة المجتمعات معاً في قصر

العزيز يحضن معاً وفي اللحظة نفسها؟! إن الحيض جاء هنا كناية عن الدم المراق من الأيدي، حين بلغ إعجاب النساء بيوسف درجة لم يقدرن معها على التمييز بين الفاكهة وبين أيديهن، أو بين أيدي السكاكين ونصالها! ولا يمكن للرمز أن يكون أكثر صراحة هنا: حيث يتضمن، البرتقال(٦) والسكين فعل الحب الذي اشتهته النساء والذي قوبل بالرفض القاطع من يوسف، ذلك الذي أدت رؤيته فقط لشعورهن الجماعي بالنشوة، والإثارة تنبع هنا من السماء ومن هيئة يوسف الملائكية، فالحب والنبوة متطابقان والجمال يعكس القدسية. وليس اتفاقاً، إصرار التراث الإسلامي على جمال يوسف الاستثنائي، فالرازي يقول: «كان يوسف إذا سار في أزقة مصر يُرى تلألؤ وجهه على الجدران كما يُرى نور الشمس من السماء»(٧) وهذا يدل على أن جوهر النبوة يتمثل في الجمال الرائع الممزوج بالفضيلة في مستواهما الاستثنائي. فالمرء لا يملك سوى أن يقع في حب نبي، ولكنه هيهات يظل عاجزاً عن استدراجه، فالنبي لا يقع في الخطأ.

يصر يوسف على تميزه فيلقى به في السجن، ولنلاحظ المفارقة هنا: فقد أنقذ من الجب حيث ألقى به أخوته ليودع السجن، أي أن ما وقع بين الحادثين لم يكن سوى فاصل بين حفرة وأخرى، أليس هذا هو المعنى العميق للتعليم الإلهي؟ فقد اصطفاه اللّه وعلّمه الحكمة ولم يعد بحاجة إلى المعرفة من خلال المرأة، فالتعليم الإلهي أعظم وأفضل بما لا يقارن، وقد آتاه الله العلم والحكمة، وهنا يجد التراث بغيته ليمضي مؤكداً على أن الإلهام الذي قد يأتي به الحب لا يساوي شروى نقير ولا يجلب سوى الإثم والخطأ، وبكلمة واحدة: الكيد النسائي!

وبالرغم من خلو النص القرآني من إدانة محاولات زليخا ورفيقاتها

بشكل قاطع ومطلق، فإن هناك حيزاً ومنفذاً لكيد الأنثى جنباً إلى جنب حكمة السماء، مما يحتم احتراس المرء منهن بكل السبل خشية الوقوع في الزنا. ورغم ذلك، تكتسب في النهاية مبادرة الأنثى في الجنس، مع زليخا ولها، امتيازها من النبل والشهامة.

في الواقع، إن معالجة التراث للموضوع برمته تعكس منطقة كاملة من الحياة/ الحلم بالنسبة للعربي/ المسلم.

ترى هل يوجد فقيه يأبى أن يماثل يوسف؟ من المؤكد أن الإنسان يتمنى أن ينتصر على المراودة، ولكن عليه أولاً أن يتعرض للاختبار! ويستطيع المرء أن يدرك سبب تعلق المسلمين التقليديين خاصة بهذه السورة، إنها تشجع على عدم الثقة بالنساء وتمنح في الوقت نفسه تعويضاً معتبراً. فمع كلمات الله يستطيع الإنسان أن يحلق عالياً في الحلم دونما أي شعور بالإثم. إن الإبتهاج هنا طاهر يأتي به النص الشريف مشيداً بالنصر القاطع للفضيلة، مؤكداً أيضاً على أن الغواية لا تؤثر في الإنسان. ولكن ألا يود هؤلاء، شرط الحفاظ على عفافهم، لقاء زليخا الجميلة؟!

وقد حدث هذا، حين تخيل بعض التراث الإسلامي تتمة رائعة لقصة يوسف وزليخا، وله بعض العذر في ذلك، فهل يمكن أن يذهب كل هذا الحب والوله أدراج الرياح؟ ألا يؤدي ضياع كل هذا الجمال والحكمة والعشق إلى الشعور بقدر من الإحباط؟!

وتأتي الأسطورة لتعطي النص القرآني بعداً ذا مغزى. ولنر الآن ما تفتق عنه ذهن أبو نصر الهمذاني في هذا الشأن:

«بعد ملك مصر ويسمى عزيزاً. زليخا صارت فقيرة عجوز عمياء ومع ذلك محبة يوسف وعشقه يزداد في قلبها كل يوم فلما عيل صبرها واشتد أمرها وهي تعبد الوثن إلى ذلك اليوم رفعت وثنها وضربت به

على الأرض وتبرأت منه وآمنت بالله الحي القيوم وناجت في ليلة الجمعة بمناجاة كثيرة وقالت إلهي لم يبق لي مال ولا جمال وصرت عجوزاً حقيرة ذليلة فقيرة وابتليتني بحب يوسف عليه السلام وعشقه فإن أوصلتني إليه وإلاّ فارجعْ حبه عني حتى أكون كفافاً لا علي ولا لي..

فسمعت الملائكة صوتها فناجت إلٰهنا وسيدنا أن زليخا جاءت إلى حضرتك تدعوك بإيمانها وإخلاصها فأجابهم الله تعالى: يا ملائكتي قد حان وقت نجاتها وخلاصها.

فكان يوسف عليه السلام يمر يوماً من الأيام على حشمه إذ خرجت زليخا فلما قرب منها نادت بأعلى صوتها: سبحان من جعل العبيد برحمته ملوكاً.

فوقف يوسف وقال: من أنت؟

قالت: أنا التي وددت لو اشتريتك بالجوهر واللآلىء والذهب والفضة والمسك والكافور، أنا التي لم أشبع بطني من الطعام منذ عشقتك ولاَ نمت ليلة كلها منذ رأيتك فقال يوسف عليه السلام: لعلك زليخا.

فقالت: بلى يا يوسف..

فقال: أين مالك وجمالك وخزائنك؟

فقالت: أغار عشقك عليها كلها.

فقال يوسف: كيف عشقك؟

فقالت: كما كان بل يزداد في كل أوان.

فقال يوسف: ما تريدين يا زليخا؟

فقالت: ثلاثة أشياء، أريد الجمال والمال والوصال.

فقصد يوسف أن يمر، فأوحى الله تعالى إليه يا يوسف قلت لزليخا ما تريدين فلم تجبها إلى ما أرادت فاعلم بأن اللّه تعالى زوج زليخا بك وخطب بنفسه وأشهد ملائكته ونثر الحور العين النثار.

فقال يوسف عليه السلام: يا جبريل ليس لزليخا مال ولا جمال ولا شباب.

فقال جبريل عليه السلام: يقول لك الله تعالى إن لم يكن لها مال ولا جمال فلي قوة وجلال ونوال وقدرة...»[٨].

فوهبها الله تعالى شبابها وجمالها حتى صارت أحسن مما كانت كأنها بنت أربع عشر سنة، ثم ألقى الله تعالى المحبة والمودة والعشق في قلب يوسف عليه السلام فصير المعشوق عاشقاً والعاشق معشوقاً فرجع يوسف إلى منزله وأراد الخلوة مع زليخا وزليخا شرعت في الصلاة.. وكان يوسف ينتظر كثيراً وهي لا تسلِّم حتى فرغ صبره.. ونادى يا زليخا ألست قددت قميصي حين فررت منك؟

فسلّمت وأجابت أنا هي لكن ليس قلبي كما كان.

فأخذ يوسف قميصها وجره إليه فتمزق قميصها فنزل جبريل عليه السلام فقال يا يوسف قيمص بقميص، فارفع العتاب بينك وبين زليخا رضي الله عنها»[٩].

يشكل هذا النص، رغم أنه مشكوك في صحته، جزءاً من التراث الأصيل المتعلق بالقرآن الكريم فهو يكمل الرواية بشكل دقيق. فبموت العزيز تصبح زليخا مؤهلة لنكاح جديد، فالترمل ينفي كبيرة الزنا. ثم يأتي تحول زليخا إلى التوحيد ليزيل بقية العوائق، بل لقد تحقق الوصال من خلال التحول الديني، وهنا تبرز مرة أخرى علاقة الجدل بين القدسي والحب التي عولجت مسبقاً.

ألم يتم العقد في السماء قبل أن يتحقق في الأرض؟

أما التبدل الذي لحق بجمال المرأة الغابر بسبب الزمن وأفعاله، فيتفق أيضاً مع المعنى القرآني. وتقدم اللمسة الأخيرة «قميص بقميص» بعثاً صحيحاً لرمزية الثياب، فزليخا الآن هي التي «قدّت من دبر»، وتمضي الأسطورة لتعني أن زليخا هي نموذج للمرأة العاشقة بحق، التي لا نملك، رغم نواقصها، سوى أن نتعاطف معها لما عانته وكابدته في العشق.

يتميز التراث هنا بدرجة عالية من الحساسية، فنموذج المرأة المطلق الذي جسدته زوجة العزيز، برغم مظهره المشوب بالخبث، يدل في كل مراحل تطوره على أن هناك نساء مختارات مثلما هناك رجال مختارون.

وقد يتعرض الجانبان معاً للإدانة، سواء بسواء أو بعبارة أفضل: إن الجانبين معاً يتعرضان للاختبار والابتلاء، لكنهما نادراً ما يُدمغان بالإدانة القاطعة إذا ما صدقا في الحب.

ثم، ألم يتعرض النبي محمد (ص) لابتلاء الحب أكثر من مرة، السيدة خديجة، فالسيدة عائشة، ثم زينب الجميلة.

---

(١) التوراة، سفر التكوين، ٣٩.

(٢) **القرآن الكريم**، سورة يوسف، الآيات ٢٢ ـ ٣٤.

(٣) **شرح الرازي**، الجزء الخامس، ص ١٧٩.

(٤) حين لبى يوسف دعوة زوجة سيده كان خالي الذهن تماماً مما أعدت له مثله مثل النبي موسى حين وكز المصري فخّر الأخير قتيلاً. ولما وجد يوسف نفسه في خضم محاولات زليخة قاوم في نفسه قوة التورط في الإثم، المعبر عنه بالهم وانتهى الصراع بانتصار يوسف وسلامته، وذلك ما تحتمله التفاسير وما أثر من أقوال حول الواقعة (هـ).

(٥) **شرح الرازي**، الجزء الخامس، ص ١٨٢.

(٦) في قراءة وأعتدت لهن متكأً وفسر المتكأ بأنه فاكهة التفاح. (هـ).

(٧) المصدر نفسه، الجزء الخامس، ص ١٨٣

(٨) يلحق النص الإنكليزي والفرنسي القوة بزليخا، على عكس المرجع العربي! (هـ).

(٩) الشيخ الإمام أبي نصر محمد بن عبد الرحمن الهمذاني، **السبعيات في مواعظ البريات**، ص ٥٩.

الفصل الرابع

الحدود بين الذكر والأنثى والخنثى

تستقر الرؤية الإسلامية التقليدية للزوجين على أسس التآلف المسبق المقدور لهما في عالم الغيب، مما يطبع الجنسين، الذكر والأنثى، بسمة التكامل العميق الذي يتيح لهما الإبداع معاً والتناسل. إن توسيع نطاق الوجود ـ المبني على السعادة والهادف إلى تسكين الحدة، فضلاً عن إشباع الرغبة وتحقيق اللذة المشروعة ـ يتحقق فقط في إطار النكاح، الذي ترسخت أسسه الأرضية والكلية. فالإسلام يأخذ في اعتباره كلا الاتجاهين: فصل الجنسين واتحادهما في آن معاً، لتنبثق من هذا المنطلق القيمة الفذة والمنفردة لكليهما.

تعتمد ثنائية العالم هذه على التمييز الدقيق بين الذكورة والأنوثة. لأن وحدة العالم يمكن فقط إنجازها من خلال الانسجام الواعي للجنسين معاً. ويتوقف أفضل أسلوب للوصول إلى هذا التآلف المبدع الذي يريده تعالى، على تمسك الرجل برجولته واعتزاز المرأة بأنوثتها. خصوصاً أن الرؤية المسلمة للعالم تنبذ كل أثر للشعور بالإثم وبالخطيئة للجنسين معاً وعلى حد سواء، مما يجعلهما مؤهلين

تماماً للتجانس والتواصل، وبالتالي إدراك حوار الذكر/ الأنثى ضمن مفهوم الاحترام المتبادل والإحساس ببهجة الحياة.

تبعاً لذلك، يعد انتهاك هذا النظام سبباً للشر ومدخلاً لنشر الفوضى. من هنا تتفق وهذه الرؤية الإدانة الجماعية لكبيرة الزنا التي تبقى، على الرغم من شدة الإدانة، داخل حدود النظام الفطري. إن هذه الكبيرة على بشاعتها، هي اللانظام في النظام. وبعبارة أوضح، يعد الزنا ـ وفقاً لمفهومه الخاص ـ شكلاً من أشكال التآلف بين الجنسين يتمخض عنه نكاح فاسد، لكنه ليس ضد النكاح لأنه لا ينكر من حيث المبدأ، التكامل المنسجم بين الذكر والأنثى، ولكن خطأه يكمن في تحقيق ذلك التكامل خارج الحدود التي وضعها الله.

إن الإسلام يرفض بشدة اتباع أساليب شاذة لإشباع الرغبة الجنسية لأنها تعمل في أطر مخالفة لتآلف الجنسين، ولذلك يعتبرها أنماطاً فاسدة غير متفقة ومنهج الحياة وفطريتها، تدفع الإنسان إلى مغاليق اللبس والغموض، لتؤدي في النهاية إلى تخريب النظام الكوني بأسره. ولهذا تحيط لعنة الله بالمرأة الغلامية والرجل المخنث، وتلحق أيضاً أولئك الذين يمارسون الاستمناء أو اللواط أو المساحقة أو إتيان البهائم، لأنها أساليب منحرفة تعني في جوهرها رفض الإنسان لنوعه، ومن ثم اتخاذه مظهر النوع الآخر ووضعه. إن الانحراف الجنسي ثورة ضد الله والفطرة التي خلق الإنسان عليها.

والله يلعن أولئك الذين يغيرون حدود الأرض، والرسول يدين بدوره أي انتهاك لتمايز الجنسين. أما التراث فيصنف من جهته أربع. فئات عليها غضب الله: المتشبهون بالنساء، والمتشبهات بالرجال، ومن يأتون البهائم، ومن يمارسون اللواط. فاللواط يتعرض لأشد

أنواع الإدانة ويخضع لأقسى العقوبات شأنه في ذلك شأن الزنا.

اللواط يشتمل في التحليل النهائي على كافة أشكال الانحراف الجنسي، بل يعده الإسلام لبّ الفساد، وتخضع المساحقة أيضاً بدورها إلى الإدانة نفسها، ولكنها تعالج بتساهل نسبي، فمن ترتكبه من النساء تستحق الزجر الذي ينسحب على الاستمناء وعلى إتيان البهائم والميتة(١).

تنطوي قصة النبي لوط في الإسلام على مغزى مختلف عن ذلك الوارد في التوراة. فسفر التكوين يتضمن تكملة للقصة، لا ينوه بها القرآن حيث تسرد التوراة «وقعد ـ أي لوط ـ في مغارة هو وآبنتاه فقالت الكبرى للصغرى إن أبانا قد شاخ وليس على الأرض رجل يدخل علينا.. فتعالي نسقى أبانا خمراً ونضجع معه ونقيم من أبينا ذرية(٢).. وقد كان حيث ضاجعت كل بدورها أباها وهو لا يعلم(٣).

لا يشير القرآن الكريم البتة إلى تلك الواقعة فما بال تبريرها، ومن هنا يتجلى وجه التباين الحقيقي في معالجة الأمور الجنسية بين التوراة والقرآن. ويعتبر معجم الجنس الفرنسي أن رواية التوراة المتعلقة بغشيان المحارم هي الأولى في التراث العالمي، فإتيان المحارم في الحضارة المصرية القديمة، التي تعد أحد مصادر الثقافة الغربية، يأتي وفق اعتقاد الفراعنة ـ ملوك مصر ـ بجريان الدم المقدس في عروقهم، أما مأساة أوديب فلا تعدو فكرة شعرية أخرجها القدر على غفلة من أبطالها. ولهذا يأتي سفاح لوط ببناته، أقله من ناحية المرأتين، كأول حالة إرادية واعية، حيث يظل فعل السفاح الإرادي قائماً حتى لو أخذ في الاعتبار هدفهما المتمثل في استمرار النوع(٤).

لا يخطر ببال المسلم، في الجانب المقابل، أن لوطاً النبي الفاضل ـ الذي سلم من تدمير سدوم ـ يمكن أن ينغمس في هذا الجرم، حتى وإن سُلب وعيه. إن نموذج لوط يقرن عادة بالشذوذ الجنسي المتفشي في قومه وليس بإتيان المحارم، وليس يعني هذا التقليل من شأن غشيان المحارم الذي يعد انحرافاً محرماً تحريماً قطعياً بدليل تلك الدائرة الواسعة المحيطة بالمحارم، ويعزز هذا الفهم المسلم تجاهل الفقه لمسألة سفاح المحارم من الناحية العملية، فضلاً عن افتقار اللغة العربية إلى كلمة محددة تختص بهذا الجرم. إن المحظور الجنسي في الإسلام ينطوي على احترام علاقة القرابة قدر اهتمامه بالحفاظ على نظام العالم وبالتمييز الدقيق بين الذكر والأنثى. فالشذوذ الجنسي من وجهة النظر الإسلامية ليس مجرد فسوق فحسب، بل إنه يشكل تحدياً سافراً لنظام العالم الذي فطره الله على أسس الانسجام والتمايز الجذري بين الجنسين.

أخذ هذا التمايز في التحول تدريجياً، ليصل في النهاية العملية إلى العزل شبه التام بين الجنسين[٥]، بل الفصل بين أبناء الجنس الواحد حسب أعمارهم، مما أدى إلى التعلق بالغلمان الذين لم يدركوا الرجولة بدرجة تحفظهم من الوقوع في أحابيل الشذوذ. ويبدأ الفقه من هنا في اعتبار مجرد النظر إلى الصبي الأمرد مثيراً للرغبة، وذلك استناداً إلى حديث نبوي يفيد بأن هناك ثلاثة أنواع من الشذوذ تنسحب على الناظر واللامس ومرتكب الإثم.

يعلق الألوسي على ما آل إليه الأمر، بأن الرجال البالغين قد تطرفوا في سلوكهم إزاء الصبية إلى درجة الإحجام عن النظر إليهم ناهيك عن الجلوس بجوارهم. فهذا الحسن بن ذكوان يصر من ناحيته على عدم مجالسة أولاد الأغنياء والأمراء، لأن لهم صوراً كصور العذارى وهم أشد فتنة من النساء[٦].

ويبدأ العبور التدريجي من رؤية تشيد بتمايز الجنسين إلى أخرى تعمل على تكريس الفصل حتى بين المتفاوتين عمرياً واجتماعياً من أبناء الجنس الواحد. ولم يعد حينذاك بالأمر المستهجن، إسهاب كتب الفقه في الخوض في أدق تفاصيل الملابس الشرعية للجنسين. فالبخاري يخصص في صحيحه كتاباً كاملاً لموضوع الملابس، فيما المسلم حر أساساً في اختيار ملابسه ما دام يلتزم بشروط التميز للنوع ويستر جسده. غير أن الأمر وصل بالفقه إلى حد استبدال الرمزية الجنسية فيما يتعلق بالملابس بالشكل التشريحي للجسم. وأنيطت بالثياب، نتيجة لهذا التحول، مهمة محدودة تتعدى كثيراً وظيفتها النفعية، متجاوزة بذلك الحاجة البيولوجية. ولم تعد الملابس تتبع العرف السائد بل باتت أسلوباً أخلاقياً وأحياناً دينياً، فيجب ألا تكون الملابس ضيقة ملتصقة بالبدن، وعلى الإزار تغطية الكعبين، وضرورة تكون اللباس الشرعي من جلباب فضفاض وسراويل واسعة ونعلين وعمامة وعباءة وزنار من الصوف الناعم، قد يُسمح أحياناً بتزيينه. ولم يفتِ الفقه توضيح كيفية الارتداء. فلا يجوز للإنسان أن يلف جسده بقميص خشية تحديد الأعضاء التناسلية بشكل كلي أو جزئي، وليحذر المرء أشد الحذر أن يجذب أحداً بشدة خشية أن يُسقط رداءه(٧).

أما الألوان فيفضل الأخضر والأحمر والأبيض للرجال، الذين يحرم عليهم أيضاً الملابس الحريرية «فالحرير للنساء» وكذلك الذهب والحلى، «فالخواتم للنساء»(٨).

وتحظى اللحية، علامة تفوق الرجال، بقدر كبير من الرعاية الدقيقة، فقد عُرفت بأنها أحد خمسة أشياء من الفطرة: الختان، الاستحداد، نتف الإبط، تقليم الأظافر وقصّ الشارب. فهناك حديث نبوي

يقول: «وفروا اللحى وأحفوا الشوارب»، أما الوشم فمكروه للرجال[٩].

باتت اللحى لذلك تتمتع بمكانة مرموقة في كتب الفقه، وفصّل لها مجموعة قواعد، أليست رمزاً للفحولة مثلما هو النقاب رمز للأنوثة؟!

ما يستدعي الدهشة، أنه بينما يعمل النقاب ويهدف إلى إخفاء الأنوثة، نجد أن اللحية، على عكسه تماماً، عليها جذب الانتباه ولفت الأنظار، بعرضها بشكل يوحي بفحولة الرجل وفتوّته!! فكان على الفقه التدخل وأن يحث الرجل على إطلاق لحيته والاهتمام بتقليمها وتمشيطها وترجيلها. فعلى المرء أن يقبض على اللحية فما فضل يقطعه، مع مراعاة تعطيرها وخضابها. إذا لاح الشيب، يُنصح في هذه الحالة باستعمال الحناء، وعلى الرجل سؤال زوجته أو جاريته المساعدة في هذا الشأن!! كيف لا. وبعض كتب التراث تذكر أن السيدة عائشة كانت مغرمة بالقسم «بالذي زين الأبطال باللحى». أكثر من هذا، لقد نشأت علاقة شبه مؤكدة بين كثافة اللحية ودرجة ذكاء صاحبها، وتمّ التأكيد على وجود اتصال وثيق بين اللحية وبين السلطة والحكمة والقوة وأيضاً القضاء!

يصف شمس الدين الأنصاري في رسالته المتعلقة بعلم الفراسة الرجل الحاذق، الحصيف، الذكي، الفيلسوف، المستنير، الواعي المتعلم، العليم بالرجال، بأن له شعراً لونه بين السواد والحمر، لا خشن ولا أشعث، لا كثيف ولا خفيف، وليس بالطول الخشن. هكذا أصبحت اللحى وفقاً لطولها ولونها وشكلها تحدد مكانة الرجل الاجتماعية وعلو منزلته، في المجتمع العربي التقليدي. فالتاجر يمتاز بلحية لطيفة متوسطة الطول مصبوغة باللون الأزرق أو الأصفر أو الأخضر أو الأحمر. أما العمال والعبيد فلحاهم قصيرة،

على حين يتمتع الأمراء وأصحاب المهن الحرة مثل الأطباء والأئمة والقضاة بلحى طويلة بيضاء كالثلج، فيما تنقسم لحى الجند إلى قسمين وتصبغ بالسواد(١٠).

من هنا يتضح السبب وراء زهو الشباب بشعر الوجه، الذي انتظروه طويلاً أن ينبت، ووراء اهتمام الرجال الفائق بأمور لحاهم، فهي تضفي عليهم الجاذبية وتدل على مكانتهم، فوق كل ما تثيره من إغراء.

يجب أيضاً عدم إغفال وجهة نظر المرأة في هذا الشأن، فعليها وحدها المعول. ومن أكثر من شهرزاد دراية بتأثير اللحى.. عندما تتهم امرأة، من ألف ليلة وليلة شقيقتها بالغباء لتفضيلها صحبة الأمرد، فتهتف بها قائلة:

«يا رعناء، وهل يزين الشجر إلاّ ورقه.. أما علمت أن اللحية للرجل مثل الذوائب للمرأة.. ما لي وفرش نفسي تحت الغلام الذي يعاجلني إنزاله ويسابقني انحلاله وأترك الرجل الذي إذا شم ضم وإذا أدخل أمهل وإذا فرغ رجع وإذا رهز أجاد وكلما خلص عاد..»(١١).

ويأخذ الشعر تبعاً لذلك في اكتساب تقدير ضمني لدى المسلمين، يرجع في أصله إلى المغزى الديني والجنسي، فعلى سبيل المثال ترجع مكانة مدينة القيروان ليس لمجرد كونها أول مدينة مسلمة يؤسسها العرب في أفريقيا، أو لأن ترابها يضم رفات الشهداء الأوائل، بل لأن أحد صحابة الرسول، أبا زمعة، قد ووري ثراها وفي قبضته ثلاث شعرات للنبي كان دائم الاحتفاظ بها!

وجنباً إلى جنب اللحى، انتشر تقديس الثياب كعلامة فارقة للجنسين، فيجب أن تغطي الجسد وتعكس في آن معاً ثنائية النوع في العالم. وتتجاوز الملابس بهذا غرضها النفعي لتعبر عن موقف

ديني صحيح يرمي إلى الحفاظ على طهارة المرأة بالدرجة الأولى.

يبدو من المصادر التاريخية أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد فرض النقاب[١٢] وكان فخوراً بأن اللّه تعالى أجابه إلى هذا بشأن أمهات المؤمنين. وأصبح النقاب بذلك العلامة النهائية في فصل الجنسين ـ الذي يتجدد طلب الالتزام به بعناد مستمر ـ ليرمز إلى الجانبين معاً: الإسلام والمرأة المسلمة، ويجد المصرون على ضرورة التمسك به المبرر في سورة النور من القرآن الكريم:

﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلاّ ما ظهر منها وليضربن بخُمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلاّ لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذي لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾.

فالآية الكريمة تحض على الغض من البصر وعلى ستر الأجزاء الخاصة من البدن، وتنطوي النظرة المعنية في الآية على مغزى نفسي/ اجتماعي، يختص بالخطوة الأولى في انتهاك الحدود التي قررها الله تعالى.

وتحول مفهوم النقاب ليضع المرأة المسلمة في الظل البحت وليصيّرها إلى شيء مجهول بالكلية، فعليها منذ الآن أن تعيش مختبئة مستترة قابعة خلف الأسوار بما يضمن ويؤكد ثنائية النوع، وتحول البيت العربي إلى حجاب حجري يبتلع في جوفه نساء منقبات[١٣]. وأخذت تلوح في الأفق نزعة كراهية النساء ومقتهن، ولم يتردد ابن حزم، العاشق الخفي للمرأة في التعليق على الآية القرآنية.. قائلاً:

«فلولا علم اللّه عزَّ وجلّ برقة إغماضهن في السعي لإيصال حبهن إلى القلوب، ولطف كيدهن في التحيل لاستجلاب الهوى، لما كشف الله عن هذا المعنى البعيد الغامض الذي ليس وراءه مرمى، وهذا حد التعرض فكيف بما دون»[١٤].

أصبحت النظرة، آخر حصن في الحدود بين الجنسين، موضوعاً لدراسات مسهبة ومحلاً لتوصيات دينية دقيقة، ويتخذ التصور المتعدد للفقه والسنّة مغزى مدهشاً، إذا تمعنا في ملاحظة جان بول سارتر العميقة بصدد النظرة، فالتقاء الجنسين وجهاً لوجه كما يدركه الإسلام، يحول كلاً من الشريكين إلى كائن منظور، بمعنى انكشاف جوهر كليهما، وذلك من خلال النظرة المتبادلة.

يسهب التراث الإسلامي في الحديث عن نظرة الفجاءة لدرجة تمكنّنا من الحديث مطولاً عن جدل خفي في لقاء الجنسين من خلال تبادل النظرات.. كيف تنظر؟! كيف تتلقى نظرات الآخرين[١٥]؟! وكيف تتفادى؟!. أسئلة باتت إجاباتها تعنى تدريباً دقيقاً يرضخ له المسلم منذ نعومة أظفاره، فعليك حتى تكون مسلماً، السيطرة التامة على نظرتك وحماية «حريمك» من نظرات الآخرين.

ولم يقتصر الأمر على النظر بل يمضي إلى أبعد من ذلك في ما يتصل بمفهوم العورة التي يقسمها التراث إلى أربعة أقسام: عورة الرجل مع الرجل، وعورة المرأة مع المرأة، وعورة المرأة مع الرجل، وعورة الرجل مع المرأة. أي بين الرجال وبين النساء[١٦]، وأيضاً بين الرجال وزوجاتهم. فعلى الرجل تغطية الجزء الممتد ما بين السرة والركبة مع بعض التساهل بالنسبة للصغار. أما المرأة فجميع بدنها عورة ولا يجوز لها أن تبدي سوى الوجه والكفين. وبالنسبة للزوجين فيجوز للرجل أن ينظر إلى بدنها غير أنه يكره منه النظر

إلى الفرج، فذلك يورث الطمس، أي العمى. ومع ذلك يسمح بتعمد النظر لأسباب قضائية أو طبية مثل حالة الزنا أو الولادة.

غير أن بعض الفقهاء يسمح للزوجين بتبادل النظر في أثناء المواقعة ويؤيد الزيلعي رأي ابن عمر والإمام أبي حنيفة في أن النظر إلى فرج امرأته وقت الوقاع يكون أبلغ في تحصيل معنى اللذة(١٧).

ترى هل يعني هذا التفصيل الدقيق أن في أعماق المسلم رغبة خفية في الانتشاء عن طريق النظر؟! فالمرء لا يملك إلاّ أن يفكر في هذا الاتجاه نتيجة هذا البحث المطول البالغ الدقة. أما الإمام الرازي فيذكر أنه يحل للرجل الاستمتاع بالمرأة ـ كالزوجة والأمة ـ ويجوز له النظر إلى جميع بدنها حتى إلى فرجها، غير أنه يكره أن ينظر من الفرج وكذا إلى فرج نفسه»(١٨).

إذا تتبعنا أصل كلمة العورة نجده غنياً بالمعاني، فالمفردة تعني فقد إحدى العينين، ولكن سرعان ما انسحبت الكلمة على الاسم أو الفعل، فوفقاً للسان العرب تعني العوراء «الفعلة القبيحة التي تعور العين من قبحها مما يحجبها عن الطموح وحدة النظر»(١٩)، فأي قاسم مشترك ذلك الذي اعتمدت عليه الأساطير في الربط بين النظرة والعضو الجنسي؟!.

يمطرنا الزيلعي بالأحاديث التي تحرص على تأكيد الأهمية الشرعية والوهمية للعورة.. «من نظر إلى محاسن امرأة أجنبية عن شهوة صبّ في عينيه الآنك يوم القيامة..»(٢٠). وقد ورد أن من تأمل خلق المرأة وراء ثيابها حتى تبين له حجم عظامها لم يرح رائحة الجنة».. و«من مسَّ امرأة ليس منها بسبيل وضع على كفه جحر يوم القيامة»(٢١).

ويمضي الزيلعي معلقاً:

«هذا إن كانت شابة تشتهى، أما إذا كانت عجوزاً لا تشتهى فلا بأس بمصافحتها ومس يدها لانعدام خوف الفتنة»[٢٢].

لكنه سرعان ما يتراجع مذعوراً قائلاً:

«إذا كان الشاب لا يشتهي العجوز فالعجوز تشتهي بمسّ الشاب لأنها علمت بملاذ الجماع فيؤدي إلى الاشتهاء»[١٣] من جانبها بالطبع «وهو حرام» ولذلك فمن الأفضل أن تقتصر المصافحة فيما بين الأطفال وفيما بين الكبار!

من غير الجائز أيضاً التجرد الكامل حتى وإن كان الإنسان منفرداً بنفسه، وذلك لعدم إمكانية الوحدة المطلقة في عالم يشارك الجن والملائكة الإنسان الوجود فيه.. ولهذا ينصح الزيلعي بعدم السباحة عارياً لأن للماء عيوناً.

تحدد جملة هذه النصائح مفهوم المسلم للنظرة المباحة وغير المباحة، ويعتمد الزيلعي على حديث نبوي يعني أن «العينان تزنيان وزناهما النظر واليدان تزنيان وزناهما البطش والرجلان تزنيان وزناهما المشي والفرج يصدق ذلك كله أو يكذبه»[٢٤]. ويؤكد ذلك المفهوم بحديث آخر في أن النظرة سهم إبليس، وأن الرجل الذي يغض البصر خشية من اللّه تعالى يجد حلاوة الإيمان في قلبه، ويستطرد لترسيخ المفهوم أكثر فأكثر بأن مَن تأمل امرأة وهو صائم حتى يرى حجم عظامها فقد أفطر.

وظيفة السمع أيضاً تنال حظاً وافراً من اهتمام صاحب الفتاوى الهندية خشية أن تتداخل الحدود بين الجنسين عن طريق سماع كلمة أو أغنية وربما وقع أقدام أو حفيف ثوب الردفين، لا سيما أن النص القرآني حذّر النساء من الضرب بأرجلهن. ويخرج ابن حزم بنتيجة مفادها أنه لا يجوز للمسلم سماع نغمة امرأة ليست ملك

يمينه، فصوت المرأة المسلمة عورة ليس لحلاوة كلماتها ولكن لأن الصوت يؤدي إلى الزنا. فإذا خلت الدار من رجل أو طفل أو جارية صغيرة ودقّ الباب فلا يجوز للمرأة أن ترفع صوتها بالسؤال مكتفية بالتصفيق. وذلك لأن الحب قد يأتي عن طريق الأذن بما قد يثيره السمع من خيال، وفقاً لما صرح به الشاعر بشار بن برد: «فالأذن تعشق قبل العين أحياناً»، ولا يغير من الأمر شيئاً أن الشاعر المذكور كان ضريراً فاقداً لنعمة البصر.

والآن، ألم يعانِ المجتمع العربي الإسلامي، بقدر من الوعي يقل أو يكثر، حالة العمى هذه المفروضة عليه، بفضل مفهوم التراث لضرورة الفصل بين الجنسين وعزلهما عن بعضهما البعض! لقد قضى نصف المجتمع جلّ وقته، أقله على صعيد الواقع، في الاختباء من النصف الآخر منهمكاً في محاولة تخيله أو مفاجأته!. ويغدو التلصص في هذه الحالة ملاذاً وعلمية تنطوي على التعويض. ويصبح الشعر العربي بدوره ملحمة في الحديث عن العيون ومعزوفة في اختلاس النظر، فربما يولد الحب من مجرد سماع أوصاف المحبوب فيختلط الوهم بالواقع، ترى هل يمكن للمرء أن يكون معتماً بالنسبة للآخرين؟!

ربما يظن البعض أن تلك الأحكام الدقيقة المحكمة للفصل بين الجنسين، قد أزالت اللبس من المجتمع المسلم. لكن هيهات فهذا الظن يتجاهل طبيعة الإنسان وحقيقته. لقد أخذت الحياة العربية المسلمة تعاني من مشكلة كبيرة ألا وهي مشكلة الزيف. وعلى الرغم من اللعنة المحيطة بالمرأة الغلامية وبالرجل المخنث، فقد بات الزيف مستقراً في قلب هذه المجتمعات، ورغم انتشار النقاب، لم يصبح قاعدة مطلقة حيث رفضه الريف الغربي على سبيل المثال من

فوره، رفضاً مطلقاً. وهذا حبيب الزيات يصرح من دون خشية أن ظاهرة المرأة الغلامية استمرت أيضاً بعد نزول الوحي[٢٥][٢٦].

إن عزل الجنسين يؤدي في جوهره إلى القلق والاضطراب، فكم ابتعدت بنا المفاهيم الموضوعة عن ذلك التآلف الرائع الذي عبّر عنه القرآن الكريم، بأسلوب مفعم بالحيوية والجمال، مصدراً أساسياً للحياة والوجود. فوفقاً للمفهوم القرآني الصحيح يصبح الزيف علامة على سيكولوجية خنثية عملت الثقافة العربية على تفاقمها، لتشير إلى اضطراب عميق في الجنس أخذ يجد له ملاذاً في اتخاذ هيئة الجنس الآخر، مما يعني رفض الإنسان للوضع المفروض على نوعه ونزوعه بالتالي إلى تأدية دور النوع الآخر. فغلامية المرأة ورغبتها في ارتداء ملابس الرجل، أي البحث عن المظهر الخارجي للرجولة، يعكس بدرجة ما ثورة ضد الأنوثة وضد الوضع الاجتماعي المفروض على الجنس الأضعف. والدليل على هذا غزارة الغلاميات في التراث الإسلامي، وما يزخر به الكثير من كتب التراث مثل كتاب الأغاني وألف ليلة ومصادر أخرى كثيرة.

وأدهى من ذلك وأمّر، مدى الحرج الذي واجهه الفقهاء أنفسهم حين تعرضوا لحالات صحيحة ومتطرفة من الخنثوية ـ الجنس الثالث ـ ما هو المخنث؟ رجل، امرأة، أم شيء آخر مغاير؟ هل ذلك تشوه في الطبيعة؟ ثم ما هو الدور المنوط بالخنثى في مجتمع تحكمه البنية الهرمية للجنسين بالإضافة إلى العزل الدقيق بينهما؟ هل يرث الخنثى نصيب الذكر أم الأنثى؟ هل يرتدي النقاب؟ أين يصلي أو تصلي بين الرجال أم بين النساء..؟ ما هي حقيقته أو حقيقتها..؟

يعرّف الوسطاني الخنثى بأنه يشبه النساء في الخلق، في طريق الحديث والمشي. وتجيء الكلمة من تخنيث، وتعني ترقيق العبارة

وتكسير الخطوة. وربما تبرز هذه الظاهرة من ممارسة الانحراف الجنسي. ويزداد هذا اللبس إرباكاً عند تحديد صفته الشرعية، فالخنثى في النهاية مشكلة بالغة الغموض والتعقيد.

وقد طرحت هذه المشكلة في حياة الرسول، فقد كان عند أم سلمة وفي البيت مخنث سمعه يقول:

«إذا فتح الله لكم الطائف غداً، أدلك على
ابنة غيلان فإنها هيفاء شموع، إذا قامت تثنت،
وإذا تكلمت تغنت، تقبل بأربع وتدبر بثمان..
وبين رجليها كالإناء المكفو، فزوجيها عمر ابنك»

فسمعه الرسول وأمر بنفيه عن المدينة.

وللواقعة بقية تفيد أن هذا المخنث ظهر أنه امرأة تزوجت في ما بعد أحد الصحابة[٢٧].

يخصص إبراهيم الحلبي فصلاً كاملاً في كتابه «ملتقى الأبحر» للحديث عن الخنثى، وصفه بأنه يجمع بين النوعين الذكر والأنثى، وقد يمكن تحديد نوعه تبعاً لمكان تبوله، أما إذا خرج البول من مكانين فهنا لبس ما بعده لبس، علينا انتظار سن البلوغ لتبين سماته فإذا خرجت له لحية أو وصل إلى النساء فهو رجل، ولكن إذا حاض وبرز له ثدي أو أمكن الوصول إليه فهو امرأة. ويتفاقم اللبس في حالة عدم ظهور إحدى هذه العلامات أو ظهورها بشكل عكسي، فعلى المرء هنا التعامل مع مخنث حقيقي، بحكمة وحذر شديدين؛ فيصلي منقباً وليأخذ موضعاً وسطاً بين الرجال والنساء، وإذا صلى بين الرجال فعلى من يحيطون به مباشرة إعادة الصلاة، وأما إذا صلى بين النساء فعليه إعادة الصلاة. ولا يجوز له لبس الحرير أو الحلى، وإذا خرج حاجاً فلا يرتدي المخيط، ولا يكشف وجهه بين الرجال أو بين النساء على سواء. ويحرم ختنه بواسطة

رجل أو امرأة، ولكن عليه ابتياع جارية على نفقته أو من بيت المال لتقوم بهذه المهمة. وإذا مات قبل اتضاح نوعه فلا يغسل جثمانه ويكتفي بتيميمه في خمس ملاءات، وإذا وصل سن البلوغ فلا يجوز له حضور غسل الميت رجلاً كان أم امرأة، ويفضل تغطية قبره بنقاب حين يدلى جسده في القبر. وله أن يحضر صلاة الجنازة ليصلي في الوسط بين الرجال والنساء. وفي حالات الإرث يحصل على أقل نصيب، فإذا توفي والده وكان له أخ يحصل على الثلث وفقاً لرأي الشافعي، أو يحصل على ثلاثة أسباع تبعاً أبو يوسف. وإذا وجد سارقاً تقطع يده ويعامل كامرأة في حال القصاص، ضحية كان أم آثماً.

هذا الاهتمام النظري بالمخنث لا ينبع، كما قد يتراءى للبعض، من مراعاة الفقهاء لمصلحته، بل على العكس تماماً أنه يعبر عن مدى الدقة في الحرص على تأسيس وتكريس الحدود الفارقة بين الجنسين قدر ما تبلغه الاستطاعة. وتعكس عناية الفقهاء الصارمة والمحيطة بأدق التفاصيل مدى الصعوبة في تحديد فاصل يميّز بين حدود الجنسين المتداخلة، بحيث وجدوا أنفسهم في نهاية المطاف قد أقاموا جداراً حديدياً بين الجنسين من المحال اختراقه، بينما كان الهدف في الأساس حصر علاقات الجنس في أطر النكاح(٢٨).

---

(١) شرح الرازي، الجزء السادس، ص ٤٠.

(٢) سفر التكوين، سطر ١٩ ـ ٢٠، ص ٢٥.

(٣) **Dictionnaire de sexologie** p. 273.

(٣) الغريب زعم التوراة أن ابنتي لوط خشيتا من فناء العالم مع علمها أن إبراهيم (عليه السلام) كان موجوداً مع قومه وأهله .(هـ).

(٥) كان الرجال والنساء من زمان رسول الله (ص) يتوضأون جميعاً، أي مختلطين.. وفي مروج الذهب، أن خالد القسري، وهو من هو استبداداً وقسوة، كان والي مكة زمن عبد الملك بن مروان سمع شاعراً ينشد:

يا حبذا الموسم من موقف
وحبذا الكعبة من مسجد
وحبذا اللائي يزاحمننا
عند استلام الحجر الأسود

فقام خالد بالتفريق بين الرجال والنساء في الطواف.

(٦) الشريف سعود بن أبي بكر القناوي، **فتح الرحيم الرحمن**، شرح لامية ابن الوردي، ص ٢١.

(٧) **صحيح البخاري**، الجزء السابع، ص ١٥٨ ـ ١٧٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٧٠.

(٩) الإمام بدر الدين محمد محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري، **شرح صحيح البخاري**، الجزء العاشر، ص ٢٢٨.

(١٠) شمس الدين الأنصاري، **السياسة في علم الفراسة**، ص ٢٩.

(١١) **ألف ليلة وليلة**، الجزء الثاني، ص ٣٧٣.

(١٢) **الإمام العيني**، الجزء الرابع، ص ٣٢.

(١٣) اختلفت الآراء في اللغط الدائر حول الحجاب وحدوده. المعروف أن المرأة العربية كانت ترتدي قميصاً فضفاضاً يكشف النحر والصدر وتشد خمارها إلى الخلف. وأن سورتي النور والأحزاب نزلتا في المدينة حيث كان المنافقون يتعرضون لنساء الصحابة أثناء خروجهن لقضاء حوائجهن. أما القول بأن الآية ٥٩ من سورة الأحزاب «ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين» يقصد بها تمييز الحرائر من الإماء فلا يجوز لأنه يتضمن أن التعرض للإماء بالأذى مسموح به! والإسلام في الحفاظ على كرامة النساء لا يفرق بين أمة وحرة.

أما الآيات الواردة في سورة الأحزاب فالخطاب خاص بنساء النبي حتى تنقطع أطماع الرجال فيهن، فقد نزلت الآية بتحريمهن على غير الرسول. ولم يحل ذلك بينهن وبين القيام بجميع أغراض الحياة، ولم يفرض الحجاب على غيرهن وترك الأمر للزوجين معاً وفقاً للعرف والعادة، مع مراعاة عدم التبرج ولفت الأنظار منعاً للأذى.

الغريب أن الفتوى بمنع النساء من الصلاة في المساجد جاءت من السيدة عائشة

وقد وجدت قبولاً لدى الرجال، وقد اعتبرها ابن حزم، على شدته، بدعة وخطأ ولا يحتج بها..

لقد طال مفهوم الحجاب القاسي بين المسلمين حتى ظنوا أنه من الدين. وكان لهذا أن تراجعت طائفة المنبوذين في الهند عن اعتناق الإسلام لما فيه من حجاب للنساء.

ولو كان الحجاب مفروضاً على النحو الذي يطرحه المترمتون من الباحثين في الأحكام الشرعية لنزل به القرآن صريحاً جهيراً لا يحتمل الجدال والمراء، ولفرض عقوبة لانتهاكه (هـ).

(١٤) ابن حزم، **طوق الحمامة**، ص ٢٧٢.

(١٥) لم يبين الفقهاء حدود النظرة المحرمة، وفي رأي البعض أنها المصاحبة لإرادة الفسق، أما الاستحسان فلا شيء فيه.. فعائشة بنت طلحة من أجمل نساء زمانها. نشأت في بيت النبوة وكانت سافرة ترى الجمال فضلاً من الله وتحب أن يراه الناس، رآها أبو هريرة مارة بالمسجد تريد خالتها السيدة عائشة فلما نظر إليها قال: سبحان الله! كأنها من الحور العين.. ويذكر أن ابن أبي ذئب رآها تطوف بالبيت فقال لها: من أنت؟ فقالت:

من اللاء لم يحججن يبغين حسبة
ولكن ليقتلن البريء المغفلا

فقال: صان الله ذلك الوجه من النار. كانت شأنها شأن سكينة بنت الحسين تجالس العلماء والأدباء والشعراء، ولم يتعرض أحد لأذائها أو إهانتها.(هـ).

(١٦) **شروح الرازي**، الجزء السادس، ص ٢٩٦.

(١٧) فخر الدين الزيلعي، **تبين الحقائق، شرح كنز الدقائق**، الجزء السادس، ص ١٨.

(١٨) **شروح الرازي**، الجزء السادس، ص ٣٧٧.

(١٩) **لسان العرب**، ابن منظور، الجزء السادس، ص ٢٩٣.

(٢٠ ـ ٢٣) **الزيلعي**، الجزء السادس، ص ١٧ ـ ١٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢٥) حبيب الزيات، **المرأة الغلامية في الإسلام**، ص ١٥٦.

(٢٦) يقول أبو نواس تعبيراً عن هذه الظاهرة:

وشاطرة تتيه بحسن وجه
كضوء البرقِ في جنح الظلام
رأت زي الغلام أتم حسناً
وأدنى للفسوق وللآثام

ترجل شعرها وتطيل صُدغاً
وتلوي كمها نعل الغلام.(هـ)

(٢٧) أبي عثمان بن عمر بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، الجزء الثاني، ص ١٠٢.

(٢٨) يبدو أن حق الصداقة للمرأة، التي ليس لها زوج، كان معروفاً في الجاهلية وصدر الإسلام شرط أن لا تزيد على صديق واحد. استناداً إلى كتاب **الأغاني** يذكر أن رجلاً يدعى الأبيرد، من أوائل الأمويين، كان يلتقي بصديقة يهواها ويحادثها، فاعترض عليه قومه فرد عليهم: وما البأس بذلك وهل خلا منه عربي؟! (هـ).

الفصل الخامس

الطهارة المفقودة والمستردة

يشكل الحرص المفرط على الطهارة مصدراً للتعجب لا ينتهي، فالتحليل المتأني للأبواب الطوال في كتب الفقه يكشف الكثير الكثير عن المغزى الجنسي العميق، كما يوضح الحالة البيولوجية والسيكولوجية للرجل المسلم الذي يستهلك طاقته إلى حد بعيد في مراقبة شبه دائمة لجسده. يحث الإسلام المرء على البقاء طاهراً نقياً، ويدله على كيفية إزالة النجاسة لاستعادة طهارته. وحياة المسلم، تبعاً لذلك تقوم على تعاقب حالات الطهارة المكتسبة، فالمفقودة، ثم المستردة. مما يعني استحالة بقاء الإنسان طاهراً بشكل نهائي، مما لا يعرضه للإدانة في حالة فقدانه لطهارته. فالطهارة، إذن، حالة أو وضع يمكن تحقيقه باتباع أسلوب مكتسب يهدف إلى تأهيل المسلم للقاء الله.

يرجع جوهر التطهر إلى العالم الميتافيزيقي، لأنه فن يختص بترقيق البدن وتنقيته بقصد إخضاعه لخدمة الروح والنفس. فالنجاسة بكل أسبابها الجسدية والنفسية والخلقية ليست نهائية، حيث يعمل التطهر على إعادة الإنسان إلى حالة الطهارة الأولى.

تؤثر الحياة على طهارة الإنسان، لما يفرضه الوجود المادي من الحفاظ على مجموعة من العمليات الحيوية التي تفسد وضع الطهارة الأصلي، مثل الطعام والشراب والتخلص من الفضلات. وكل ما يخرج من الجسم نجس يؤدي إلى التلوث ويستوجب العمل على سرعة إزالته وتخليص البدن من آثاره. وهذا يدل على أن الإثم لا يتحمل وحده وطأة النجاسة، وإنما الحياة الإنسانية برمتها تنطوي على التلوث الناتج من الوظائف البيولوجية المستمرة.

تنشأ النجاسة، إذن، عن الفعل المشروع وغير المشروع سواء بسواء، وهي تنشأ أيضاً عن المواقعة الجنسية ضمن إطار النكاح. وفي المقابل فإن فعل الزنا الذي لا يتبعه قذف لا يترتب عليه نجاسة في حالة عجز أحد الطرفين أو توقف الفعل لأي سبب! فالقذف، الظاهرة الفسيولوجية، هو المؤدي إلى النجاسة وليست المواقعة على وجه التحديد. وقد طرح الفقه على سبيل المثال، مدى صحة صيام الرجل إذا فعل بغلام أو بإمرأة أجنبية عنه أثناء النهار، وجاء الرد بالإجماع بأن صيامه صحيح إذا لم يحدث قذف[1]!. وهذا لا يعني بحال انعدام الإثم، فالمسألة محل البحث تقتصر هنا على صحة الصيام!

ويتم التطهر بممارسة أساليب بعينها، ولكنه يتحول في بعض الأحيان إلى هاجس. فالطهارة تستهدف العودة بالإنسان إلى حالة الطهارة الأولى، واستردادها يكون باتباع فن كلي وقدسي أيضاً. وعلى الرغم من أن الطهارة تُكتسب عن طريق النظافة فإنها لا تُختزل إلى مجرد التنظيف، لأنها في جوهرها عملية دينية خفية تتعلق بإزالة الرجس الناجم عن الوظائف الحيوية وليس القذر المألوف. ويمكن هنا تمييز الطهارة من النظافة بمعناها السائد، فعلى

الصعيد العملي يمكن للمرء أن يكون نظيفاً تماماً من دون أن يكون طاهراً والعكس بالعكس، وعلى الرغم من صعوبة أن يكون طاهراً وقذراً في آن معاً.

ينحرف هذا المغزى لدى البعض ليصبح الحدث، أي الفعل الجنسي، سبباً للنجاسة وليست الإفرازات الناجمة عنه، فالشيطان يتحكم في عالم الحدث ويقترب من الرجل الجنب بخطى حثيثة بسبب مفارقة الملائكة الحارسة له بمجرد وقوعه في الجنابة، فعندها لا يستطيع الصلاة أو قراءة القرآن. ويشمل المنع أيضاً قراءة التوراة والإنجيل. إذن، لا بد للفقه أن يتدخل لإرساء القواعد المحكمة الكفيلة بالذود عن طهارة الإنسان. وتبدأ من هنا الطقوس في الظهور على الصعيدين الاجتماعي والديني. أليس يخضع الميت أيضاً لعملية تطهير نتيجة لما يسفر عنه الاحتضار من تلوث، حتى يلقى الله في حالة من الطهارة الكاملة؟ إن الجثمان الطاهر وحده هو الجدير بلقاء الله.

ويأخذ الفقهاء في التمييز بين نوعين من الحدث، الحدث الأكبر الذي ينجم عن القذف والحيض، والحدث الأصغر الذي ينتج من خروج مواد صلبة سائلة أو غازية من أحد السبيلين. ويصبح الإحساس بخروج شيء ما من الجسم يشكل تدريجياً حالة من الرعب والهلع.

يتم التطهر بواسطة أسلوبين أساسيين، الوضوء والغسل إلى جانب التيمم في حالة تعذر وجود الماء. إن المهم الحفاظ على السبيلين في حالة طهارة. ويتمحض الأمر عن فن الاستنجاء والاستبراء المعقد أسلوباً لحفظ السبيلين في حالة مثالية من الطهارة.

ومما يسترعي الانتباه، مدى الثراء اللغوي لكلمة الوضوء، فمن

معانيها التزين، وأساس الكلمة وضيء بمعنى جميل. أما الغسل فيشمل طهارة الجسم عقب الفعل الجنسي، وأخذت الكلمة تنسحب على أعمال البدن نفسه، أي على الفعل الجنسي، فيوصف الرجل الذي لا يكلّ ولا يملّ من المواقعة بأنه فحل غسل[٢]. ويوضح لسان العرب أن الغسل يعني ممارسة الجماع أيضاً لأن الرجل حين يواقع زوجته يحوجها إلى الغسل[٣]. ولهذا فالتعبير الشعبي السائد في العالم العربي اليوم «أن يستحم»، أي الذهاب إلى الحمام، يعني ممارسة الجنس.

تدعو كلمة الاستنجاء إلى معانٍ متداعية. والاستنجاء ينطوي على طقوس متكاملة معنية بالحفاظ على طهارة السبيلين، فالكلمة مشتقة من النجاة أي الخلاص، ثم اشتق منها التخلص الذي يتضمن إزالة كل أثر للغائط بواسطة الماء[٤].

يتكفل الاستبراء، بدوره، بإزالة آثار التبول، ويعرّفه ابن منظور بأنه أسلوب تفريغ المثانة ثم تطهير الذكر بواسطة الرج والضغط والضرب. وتعني الجنابة بدورها حالة الاجتناب، أي الحالة التي يصبح فيها الإنسان خارج نفسه وغريباً عنها.

وكم هي جديرة بالتمحيص والفحص أساليب التطهر هذه. إنها دقيقة وصارمة، تنطوي على انتباه مركز مما يجعلها تحتل مكانة خاصة في خلفية ذهن المسلم. وعلى الرغم من ميل الممارسة اليومية إلى التيسير واختزال هذه الطقوس، فإن الجماعات المتشددة تتبع مفاهيم الطهارة بحرفية شديدة، خاصة ما يتصل منها بالبدن. على أي حال، تعكس الطقوس في مجملها أسلوب حياة لحضارة استقرت على رؤية أخلاقية معينة للجسد، تبعاً لمفهومها الخاص في الطهارة والنجاسة، لتعدّ غير المسلم كائناً عاجزاً عن تطهير بدنه،

لأنه يظل عبداً لهذا البدن. واستناداً إلى هذا المفهوم الضيق، تصبح الطهارة مجرد ملاحظة مستمرة للجسد ولوظائفه الحيوية عامة وللمناطق التناسلية خاصة، وإذا جاز لنا التعبير بصيغة أخرى: إن للفقه شرف الريادة في الخروج بعلم أخلاقيات التحكم بمخارج المثانة!

والآن لنتعرف إلى أسلوب الاستبراء في الفتاوى الهندية، فعلى المرء:

«أن يأخذ الذكر بشماله ويمرره على جدار أو حجر ناتيء من الأرض ولا يأخذ الحجر بيمينه وكذا لا يأخذ الذكر بيمينه والحجر بشماله فإن تعذر ذلك أمسك الحجر بيمينه ولا يحركه.. والاستبراء واجب حتى يستقر قلبه على انقطاع العود.. قال بعضهم يركض برجله على الأرض ويتنحنح ويلف رجله اليمنى على اليسرى وينزل من الصعود إلى الهبوط. والصحيح أن طباع الناس مختلفة فمتى وقع قلبه أنه تمّ استخراج ما في السبيل ليستنجي»[٥].

أما الاستنجاء فيفضل فيه استعمال الماء، ويمضي صاحب الفتاوى:

«أن يستنجي بيده اليسرى بعدما استرخى كل الاسترخاء إذا لم يكن صائماً ويصعد إصبعه الوسطى على سائر الأصابع قليلاً في ابتداء الاستنجاء ويغسل موضعهما ثم يصعد بنصره ويغسل موضعها ثم يصعد خنصره ثم سبابته فيغسل حتى يطمئن قلبه أنه قد طهر بيقين أو غلبة ظن ويبالغ فيه إلاّ أن يكون صائماً.. ولا يستعمل في الاستنجاء أكثر من ثلاث أصابع ويستنجى بعرض الأصابع لا برؤوسها.. ويصب الماء بالرفق ولا يضرب بالعنف.. ويدلك برفق.. وقال عامتهم تجلس المرأة منفرجة وتغسل ما ظهر بكفها ولا تدخل إصبعها.. وتطهر اليد مع طهارة موضع الاستنجاء.. ويغسل يده بعد الاستنجاء كما يكون يغسلها قبله ليكون أنقى وأنظف.. فمن استنجى في الصيف يبالغ ولكن المبالغة في الشتاء أهم.. وهذا إذا كان الماء بارداً وأما إذا

كان الماء ساخناً كان كمن استنجى في الصيف ولكن ثوابه دون ثواب المستنجي بالماء البارد»[٦].

من السهل إدراك مدى حرص صاحب الفتاوى الشديد على أساليب التطهر، الذي يصل إلى درجة التعقيد والهوس، ناهيك عن المشقة. وذلك كي يُضفي من جانبه معاني جديدة على حديث سلمان الفارسي حين قال: «لقد علمنا نبي الله كل شيء حتى كيف يتغوط»[٧].

ويبدو هذا الاهتمام الدقيق بوظائف الجسم جلياً في التعريفات الشرعية الخاصة بالحدود الفارقة بين حالتي الطهارة والنجاسة. وليس اتفاقاً أن تحظى حدود الطهارة والجنابة بكل هذا التمحيص الدقيق من قبل بعض الفقهاء، كيف لا وهم بصدد التعريف بحدود الله.. ويمضي صاحب الفتاوى قائلاً:

«ما يخرج من السبيلين من البول والغائط والريح الخارجة من الدبر والودي والمذي والمني والدودة والحصاة.. الغائط يوجب الوضوء قلّ أو كثر وكذلك البول والريح الخارجة من الدبر.. والريح الخارجة من الذكر وفرج المرأة لا تنقض الوضوء على الصحيح: ولو نزل البول إلى قصبة الذكر لم ينتقض الوضوء ولو خرج إلى القلفة نقض الوضوء ولو خرج البول من الفرج الداخل من المرأة، دون الخارج ينقض الوضوء، والمجبوب إذا خرج منه ما يشبه البول فإن كان قادراً على إمساكه لا ينقض ما لم يسل. وإذا تبين أن الخنثى رجل فالفرج الآخر منه بمنزلة الجرح لا ينقض الخارج منه حتى يسيل.. ولو كان لذكر الرجل جرح له رأسان أحدهما يخرج منه ما يسيل في مجرى البول والثاني يخرج منه ما لا يسيل في مجرى البول فالأول بمنزلة الإحليل إذا ظهر البول على رأسه ينقض الوضوء وإن لم يسل ولا وضوء في الثاني ما لم يسل إذا خاف الرجل خروج البول فحشا إحليله بقطنة ولو القطنة يخرج منه البول فلا بأس به ولا ينتقض وضوءه حتى يظهر البول على

القطنة، إذا خرج دبره إن عالجه بيده أو بخرقة حتى أدخله تنتقض طهارته لأنه يلتزق بيده شيء من النجاسة، إن ينغس خروج الدبر ينتقض وضوءه»[٨].

يظهر جلياً مدى التوجس والانهماك الذي انغمس فيه الفقه لتعريف حدود الله، ولم تشذ حدود الطهر والخبث عن هذه القاعدة التي تحظى هي الأخرى بدورها بالبحث المستفيض بكل دقة وصرامة. خصوصاً أن المسلم يعتمد على نفسه لا محالة في إنجاز طهارته، فلا بد إذن من إرشاده وإمداده بأدق التفاصيل حتى ينتبه جيداً إلى كل ما يقوم به جسده من وظائف حيوية، ليتسنى له استرداد طهارته بمجرد وقوع ما يفسدها.

لا يخفى مدى ما تنطوي عليه هذه المراقبة الدؤوبة من تدريب شاق للإرادة والسيطرة الذاتية، فقد روعي تماماً التحكم في عضلات المثانة بشكل يفوق كل الثقافات الأخرى. وبالفعل لقد حقق البعض نجاحات باهرة في القدرة على التحكم وتحمل الألم الناجم عن ذلك، وعادة ما يؤدي هذا الحرص الشديد إلى الإفراط والمبالغة، إلى حد دفع الإمام الغزالي ليحذر بحق من الوسوسة المسيطرة على أبناء عصره. ورغم ذلك، يبقى المفهوم الحرفي في الطهارة شائعاً متسيداً يبعث المزيد من القلق والتوجس.

إلى هنا، تنحصر المعالجة في الطهارة المتصلة بوظائف الجهاز الهضمي، أما الجنابة وما يحيط بها من الرعاية الدقيقة فحديثها يطول. لنعد مجدداً إلى الفتاوى الهندية للتعرف إلى أدق التفاصيل المرتبطة بهذا الأمر الجلل. خاصة وأن هذه الفتاوى تتمتع بسطوة آسرة في العالم الإسلامي بغض النظر عن عمق الانتماء للمذهب سنّياً كان أم شيعياً. يمضي صاحب الفتاوى قائلاً:

«الجنابة تثبت بسببين أحدهما خروج المني على وجه الدفق والشهوة من غير إيلاج باللمس أو النظر أو الاحتلام أو الاستمناء.. وتعتبر الشهوة عند انفصاله من مكانه لا عند خروجه من رأس الإحليل.. إذا احتلم أو نظر إلى امرأة فزال المني عن مكانه بشهوة فأمسك ذكره حتى سكنت شهوته ثم سال المني عليه الغسل عندها.. أو اغتسل من الجنابة قبل أن يبول أو ينام وصلى ثم خرج بقية المني فعليه أن يغتسل عندها ولكن لا يعيد تلك الصلاة.. إذا احتلم الرجل وانفصل المني عن موضعه إلاّ أنه لم يظهر على رأس الإحليل لا يلزمه الغسل.. إذا اغتسلت بعدما جامعها زوجها ثم خرج منها مني الزوج فعليها الوضوء دون الغسل وإن استيقظ الرجل ووجد على فراشه أو فخذه بللاً وهو يتذكر احتلاماً إن يتيقن أنه مني فعليه الغسل وإن يتيقن أنه ودي ـ سائل رقيق ـ لا يجب عليه الغسل وإن شك أنه مني أو مذي لا يجب الغسل حتى يتيقن بالاحتلام.. إذا وجد في الفراش مني ويقول الزوج من المرأة وتقول المرأة من الزوج الأصح أنه يجب الغسل عليهما احتياطياً.

السبب الثاني للجنابة الإيلاج: الإيلاج في أحد السبيلين إذا توارت الحشفة يوجب الغسل على الفاعل والمفعول به أنزل أو لم ينزل.

ولو كان مقطوع الحشفة يجب الغسل بإيلاج مقدارها من الذكر.. والإيلاج في البهيمة والميتة والصغيرة التي لا يجامع مثلها لا يوجب الغسل بدون الإنزال.. وإذا جومعت المرأة فيما دون الفرج ووصل المني إلى رحمها أو هي بكر أو ثيب لا غسل عليها لفقد السبب وهو الإنزال أو مداره الحشفة.. لو قالت امرأة معي جني يأتيني وأجد في نفسي ما أجد إذا جامعني زوجي لا غسل عليها.. غلام ابن عشر سنين جامع امرأة بالغة فعليها الغسل ولا غسل على الغلام إلاّ أنه يؤمر بالغسل تخلقاً واعتياداً.. وجماع الخصي يوجب الغسل على الفاعل والمفعول ولو لف على ذكره خرقة وأولج ولم ينزل قال بعضهم يجب الغسل وقال بعضهم لا يجب، والأصح إن كانت الخرقة رقيقة بحيث يجد حرارة الفرج واللذة وجب الغسل، وإلاّ فلا، والأحوط وجوب

الغسل في الوجهين.. وإن أولج رجل في فرج خنثى وأنزل وجب عليه الغسل...»[٩].

يكشف هذا الحرص الشديد والطريف أيضاً قدر عناية الفقه بتعريف حدود الجنابة. وتحظى فريضة الصوم بالقدر نفسه من الاهتمام بغية تحديد مبطلاته، التي قد تحدث سهواً أو عمداً، فالجنس يفسد بدوره الصوم، الذي ينطوي في جوهره على التعفف والتقشف الجنسي.. والفتاوى الهندية لا فض فوها غنية بالتفاصيل والأمثلة الخاصة بالتجاوز المسموح به أثناء الصوم! ذلك لأن حالتي الطهارة والنجاسة ليستا ذاتيتين، وإنما تتمخضان عن الجدل بين النفسي والبيولوجي. وفي الواقع فإن نصوص الفتاوى تزخر بالنواحي النفسية، أي المتصلة بنية الصوم، أو المداعبة أو القذف، كما لا تفتقر إلى الناحية البيولوجية بكل ما يختص بالإيلاج الكلي أو الجزئي، علاوة على القذف الذاتي والاستمناء. مما يشير بوضوح إلى أن الأخلاق ليست هي المعنية في المقام الأول حيث حصر الفقه دورها في إطار مدى شرعية الفعل أو عدم شرعيته: فالفعل الشاذ يشجب ويدان بالطبع ولكنه من ناحية أخرى قد لا يفسد الصوم ما لم يتبعه قذف!

أما جنابة المرأة فلا يقتصر حدوثها على الجماع، بل تنتج أيضاً من الطمث والنفاس والنزف: ومفهوم الفقه لا يختلف كثيراً عن ذلك الشائع في العالم، في أن الحيض مصدر تقزز واشمئزاز. فالتراث الشعبي العالمي يكاد يجمع على أن الحائض تؤدي إلى إتلاف الطعام وحموضة اللبن. وكتب الفقه غنية بتفاصيل الحيض، ولنتابع التالي:

«هو من دم الرحم.. ويتوقف كونه حيضاً على أمور منها: الوقت وهو من تسع سنين إلى الإياس.. والإياس مقدر بخمس وخمسين سنة..

وهو أعدل الأقوال وعليه الاعتماد وعليه الفتوى.. فما رأت بعدها لا يكون حيضاً في ظاهر المذهب.. ومنها خروج الدم إلى الفرج الخارج ولو بسقوطه على الكرسف فما دام بعض الكرسف حائلاً بين الدم والفرج الخارج لا يكون حيضاً. طاهرة رأت على الكرسف أثر الدم يحكم بحيضها من حين الوقع. والحائض إذا لم تجد عليه أثر الدم حكم بالانقطاع من حين الوضع.. ومنها أن يكون على لون من الألوان الستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والترابية، إنما يعتبر اللون على الكرسف حين يرفع وهو طري لا حين يجف.. ومنها النصاب وأقل الحيض ثلاثة أيام وثلاث ليالٍ.. الطهر المتخلل بين الدمين إذا كان أقل من خمسة عشر يوماً لم يتصل»(١٠).

تمتد فترة النفاس إلى أربعين يوماً وتستوجب الولادة الاغتسال إلاّ إذا لم يصحبها دم، وفي هذه الحالة يكتفى بالوضوء. وتتحقق الولادة الشرعية ببروز الجزء الأكبر من الطفل، ولو فرض وتقطع الطفل إلى أشلاء لسبب أو لآخر فالذي يحدد شرعية الولادة بروز جزء من المولود مثل الرأس أو القدم، وتعتبر الولادة القيصرية شرعية إذا خرج دم من الرحم. ويطلق على الطفلين توأمين إذا لم يتعد الفاصل الزمني بين ولادتيهما ستة أشهر، والحد الأدنى للولادة ساعة والأقصى أربعون يوماً.. والحيض والنفاس يبطلان صيام المرأة وصلاتها..

إذا ظهرت دماء بعد مدة النفاس الشرعية أو الحيضة أو بين حيضتين شرعيتين أو ولادتين شرعيتين أو بين حيضة شرعية وولادة شرعية تعتبر استحاضة، وينسحب ذلك أيضاً على خروج الدم قبل سن التاسعة وبعد الخامسة والخمسين(١١).

إن وظائف المرأة البيولوجية تتأثر بالحيض والنفاس، مما يسقط عنها الفروض الدينية، لنعاود متابعة النص:

«إذا رأت المرأة الدم تترك الصلاة من أول ما رأت والصوم يسقط أيضاً ولكنها تقضيه في أيام أخر حين تطهر. ويحرم على الحائض والجنب الدخول في المسجد سواء كان للجلوس أو العبور إلاّ إذا كان في المسجد ماء ولا تجد في غيره، وكذا الحكم إذا خافت سبعاً أو لصاً أو برداً فلا بأس بالمقام فيه، ويحرم عليها الطواف حول الكعبة وقراءة القرآن وترديده أو نسخه أو حتى لمسه، وذلك هو الحال مع التوراة والإنجيل والزبور، وأما إذا كانت معلمة ينبغي لها أن تعلم الصبيان كلمة كلمة وتقطع بين الكلمتين»[١٢].

وأخيراً يحرم وطء الحائض والنفساء، وللزوج «أن يقبلها أو يضاجعها أو يستمتع بجميع بدنها ما خلا بين السرة والركبة»[١٣].

وفات صاحب الفتاوى أن الطهارة ليست هدفاً بذاتها، كما أنها لا تفتقر إلى المبرر، إنها في الحقيقة أسلوب يتيح العودة إلى ممارسة الواجبات الدينية في وضع يسمح ويليق بإقامة حوار مع اللّه، لا يمكن استبدالها أو الانتقاص منها. ولذلك يدين الإمام الغزالي بشدة القيام بها بطريقة آلية أو مبالغ بها، لأنها في الجوهر عملية استعداد للقاء الله في وضع من الطهارة الظاهرية والباطنية.

إن الطهارة بالنسبة للغزالي تهدف إلى إعادة السيطرة على الجسم واسترداد السلام مع الروح، ولذلك يهاجم بعنف اتجاه التطرف والمبالغة الذي كان سائداً في عصره، والذي لا يزال شائعاً في المجتمعات العربية المسلمة المعاصرة، ويعمل الغزالي على إبراز المعنى العميق لطهارة البدن، المقصود به محو الإثم عن الروح، فقد راع الشيخ وهاله تحول أساليب التطهر إلى نوع من الغش والخداع للنفس وللغير، لذلك نراه يركز على الآية الشرعية: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم﴾[١٤]. ويمضي مؤكداً على ضرورة طهارة السريرة، فليس الأمر مقتصراً على نظافة

البدن، لأن «الغاية القصوى في عمل السر أن ينكشف له جلال الله تعالى وعظمته». ولا يتمكن المرء من الوصول إلى هذه الحالة، «ما لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالخلق المحمود»، بما يعني التخلص من العقائد الفاسدة والرذائل الممقوتة. انطلاقاً من هذا المعنى، يدرك الغزالي فحوى قول الرسول: «الطهور نصف الإيمان» فنظافة البدن استعداد فحسب لا أكثر ولا أقل.. وهي إحدى المراحل العديدة للطهارة الحقيقية، طهارة السريرة. ويضيف الغزالي قائلاً:

«فلا تظن أن هذا يدرك وينال بالهوينى، نعم من عميت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة إلاّ الدرجة الأخيرة التي هي كالعشرة الأخيرة الظاهرة.. بالإضافة إلى اللب المطلوب، فصار يمعن فيها ويستقصي في مجاريها ويستوعب جميع أوقاته في الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيم الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة ظناً منه بحكم الوسوسة وتخيّل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هي هذه فقط، وجهالة بسيرة الأولين واستغراقهم جميع الهمم والفكر في تطهير القلب وتساهلهم في أمر الظاهر»[١٥].

ويمضي الغزالي بأسلوب تشوبه السخرية قائلاً:

«وقد انتهت النوبة الآن إلى طائفة يسمون الرعونة نظافة فيقولون هي مبنى الدين، فأكثر أوقاتهم في تزيينهم الظواهر، كفعل الماشطة بعروسها. والباطن خراب مشحون بخبائث المكر والجهل والرياء والنفاق ولا يستنكرون ذلك ولا يعجبون منه! ولو اقتصر مقتصر على الاستنجاء بالحجر أو مشى على الأرض حافياً أو صلّى على الأرض أو على بوادي المسجد من غير سجادة مفروشة أو مشى على الفراش من غير غلاف للقدم من آدم أو توضأ من آنية عجوز أو رجل غير متقشف أقاموا عليه القيامة وشددوا عليه النكير ولقبوه بالقذر وأخرجوه من زمرتهم واستنكفوا عن مؤاكلته ومخالطته»[١٦].

نجح الغزالي في إحياء حقيقة الطهارة بأسلوب يدعو للإعجاب وذلك بفضل سطوته في تدعيم مفهومه بالنصوص المقدسة، ليضع بذلك حداً للازدواجية وللتعارض المانوي[١٧] بين الطهارة والنجاسة، مستعيضاً عنها بجدل أفلاطوني للسمو المستمر نحو أنقى حالات الطهارة والصفاء طلباً للإشراق الروحي.

لا يمنع تجنب الإسهاب في التطور التاريخي للفكر المسلم، من الإشارة إلى ما وصل إليه الوضع المتعلق بالتناقض العميق بين الخير والشر المطلقين. فحين نطرح موضوع الطهارة نهدف إلى إظهار المعنى والمغزى الذي تنطوي عليه، والذي ليس يدرك إلاّ من خلال التفوق على البدن، فيا للبون الشاسع الذي يفصل بين المفهوم العام السائد بين المسلمين وبين هذا المغزى العميق.

ومن دون شك، إن لنظافة البدن موقعها الهام في عملية الطهارة، ولكن لا ينبغي اختزال الطهارة إلى مجرد العناية بالصحة العامة. فقد درج الأطباء على الاستفادة من حرص الإسلام على النظافة لنشر الوعي الصحي استناداً إلى القول الشائع بأن النظافة من الإيمان والقذر من الشيطان، ولكن لا يصح الخلط بين مفهومي النظافة والطهارة، حيث توظف النظافة لخدمة الإيمان من دون أن تتساوى معه.

ومن الحق أيضاً أن ننبه إلى أن عناية الفقه الفائقة بتحديد أحكام الطهارة الشرعية قد وضعت في خدمة الحياة الاجتماعية، نظراً لأهميتها في تنظيم حياة الجماعة المسلمة، حيث يندرج مباشرة تحت هذه الأحكام مسائل الأبوة والترمل والإرث، وهي مسائل تنجم عن علاقات الجنسين وما تنطوي عليه هذه العلاقات من مصالح دنيوية هامة. ولهذا يتعين القول إن الطهارة في الإسلام

ظاهرة شاملة تعنى بكلا الجانبين الاجتماعي والنفسي. وتلك أمور واجهها الفقه وأدركها بشكل كلي وصريح، لكن لا ينبغي لإيجابية الفقه في هذا الإتجاه أن تحرف الأنظار وتبعدها عن المسألة محل البحث، وهي العلاقة بين الجنسي والقدسي.

نعم، الإسلام يحث على مراعاة البدن، غير أن تربية النشء أخذت تتجه إلى التدريب اليقظ لجعل المسلم مدركاً لمختلف عمليات الجسم العضوية، من أكل وشرب وخروج وجماع ونزف وقيء وتقليم أظفار، وليت الأمر اقتصر على إخضاع كل هذه الوظائف للتعاليم المكثفة، بل تعداه إلى ضرورة تلاوة أدعية خاصة قبل وأثناء وعقب كل فعل، الأمر الذي أصبح يشكل في النهاية ما يقرب إلى الهاجس المسيطر على وعي المسلم. لقد روع الإمام الغزالي بما وصل إليه الحال فعمد إلى الدعوة في كتابه القيم «إحياء علوم الدين»، إلى الاعتدال كمنفذ وحيد للتغلب على هذه الهواجس.

لقد تفوقت المجتمعات العربية/ المسلمة بحق على غيرها في إخراج نماذج من الرجال والنساء المهجوسين بالنظافة. فبعضهم يغسل اللحم المذبوح سبع مرات وأحياناً بالصابون، والأواني لا تتم نظافتها إلاّ بالغسل سبع مرات، ناهيك عن قضاء الساعات الطوال في الحمامات العامة. وربما أسفر الإفراط في ممارسة الاستبراء والاستنجاء عن حساسية منطقة الشرج عند الكثيرين!! ترى كم اتسعت الشقة بين الفكرة الرامية إلى اليقظة لما يخرج من البدن، بغية تداركه بالأسلوب الشرعي، وبين ما أدت إليه الممارسة الفعلية من استغلال هذه الفكرة على أوسع مدى بهدف اللذة؟!

إن الإسلام يعنى في الحقيقة، بدرجة ملحوظة، بالحياة الفسيولوجية بحيث يضفي لمسة فنية رقيقة على الحياة المادية، الأمر الذي يجعله

يخصص لكل وظيفة حيوية أسلوباً يعيد الجسم إلى طهارته الأصلية، إلى تلك الحالة الصافية النقية التي يعتبرها الغزالي الحالة الأولية، ويحرص الفقه من جهته على طرح أسلوب يساعد على فهم البدن والتصرف به بشكل موضوعي ومتكامل، مما يجعله في هذا الاتجاه عاملاً محرراً، حيث يهدىء من روع الإنسان ويعيد السلام والسكينة إلى روحه.

بالنسبة إلى الجنس، تشتمل الطهارة على مغزى هام ودقيق، فالجنس ينطوي في الواقع على ابتعاد عن القدسي لاستحضاره قوى تبدو مغايرة ومبهجة وغريبة، في لحظات تكثيف وتركيز الفعل الجنسي بغية الوصول إلى اللذة. وهنا يتحدد دور الطهارة عقب المواقعة منطوياً على مغزى رفيع يتمثل في إعادة الإنسان من غربته إلى القدسي، وذلك عبر استعادته المصالحة والوئام بينه وبين نفسه.

يرى جورج باتاي، وفق نظريته الشهيرة التي استمد معظمها من دوركايم، أن مشكلة الإنسان لا تكمن في القلق، فهو أحد سمات الحياة الإنسانية، ولكن في القدرة على التغلب عليه[١٨]. وبذلك يتضح بذلك جلياً احتواء الغسل على مغزى ميتافيزيقي، فهو بالتحديد أسلوب للتغلب على القلق والاضطراب، حيث يقوم بامتصاص القوى الغامضة المواكبة للجماع والحيض والولادة، ليمكن الإنسان بالتالي من معاودة التحكم في جسده والسيطرة عليه. فهذه قوى غامضة متدفقة وهمية مفعمة بالنشوة، تأتي عملية الطهارة لمعاودة إخضاعها للسيطرة وللتقنين وللإدماج، خاصة أن الحياة العضوية تأتي على حساب الحياة الروحية، بمعنى أنها خسارة للروح. ويعتمد إنجاز التوازن الداخلي للإنسان على تسكين حدة القلق بالانهماك في إعمال البدن، من ثم إحلال السلام في المزاج

والوجدان. تقوم عملية الغسل، وفقاً لهذا المفهوم، بتحقيق وظيفتين: تعويض للروح وإدماج للقوى الغامضة وإخضاعها من جديد إلى السيطرة.

إن الواقع يكشف بجلاء كيف يضع الإسلام الجنس في خدمة المجتمع، وكيف يضع الأخير في خدمة الجنس، حيث يستعمل المسلم دوافع الجنس الغامضة في تحقيق غاياته وأهدافه، مع العمل على إدماج قواه الغامضة المغايرة في سلوك نموذجي يحول كل ما قد ينطوي عليه الجنس، من دوافع تدميرية لا واعية ضد المجتمع أو ضد الأفراد على حد سواء، إلى شعيرة ليحد بذلك، وعلى نحو خاص، من سمات الجنس المرضية والخطرة والمغايرة. وهنا تضع الطهارة، بكل ما تعنيه الكلمة، نهاية لأخطر حالات اغتراب الإنسان، أي الجنابة.

---

(١) ليس ذلك إجمال الفقهاء فمن موجبات الغسل مجرد التقاء الختانين.(هـ).

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، الجزء الأول، ص ١٨٩.

(٣) المصدر نفسه، الجزء الرابع عشر، ص ٦.

(٤) المصدر نفسه، الجزء العشرون، ص ١٧٦.

(٥) قاضي خان، **الفتاوى الهندية**، الجزء الأول، ص ٤٧.

(٦) المصدر نفسه ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٧) الإمام الغزالي، إحياء **علوم الدين**، الجزء الأول، ص ٢٢.

(٨) **الفتاوى**، الجزء الأول، ص ١٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(١١) ورد ذكر الطمث في القرآن الكريم مرة واحدة بناء على سؤال الصحابة، ومع ذلك

حفل التراث بما يبلغ آلاف الرسائل المعنية به، في حين طلب التفكر في آيات الله الكونية التي تربو على سبعمائة آية لم تنل من الاهتمام والبحث مثلما نال موضوع الطمث، أنظر طنطاوي جوهري في تفسير **الجواهر** (هـ).

(١٢) **الفتاوى**، الجزء الأول، ص ٣٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٩

(١٤) **القرآن الكريم**، سورة المائدة الآية: ٦.

(١٥) **الإمام الغزالي**، الجزء الأول، ص ١١٧.

(١٦) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(١٧) نسبة إلى ماني الفارسي الذي دعا إلى الإيمان بعقيدة ثنوية قوامها الصراع بين النور والظلام (هـ).

(١٨) G. Bataille, **L'Erotisme**, p.96.

الفصل السادس

التعامل مع اللامرئي

يعلو الإنسان وفقاً للإسلام كافة المخلوقات قدراً وقيمة، فهو يحمل داخله الشهادة بجلالة الله وعظمته، ويمثل حلقة الوصل بين الطبيعة وما وراءها، أو بتعبير آخر بين الله تعالى وبقية المخلوقات. فليس من باب الصدفة أن يمتلك الإنسان من فوره الروح والغريزة والمسؤولية. وهذه المسؤولية تبعاً للقرآن الكريم مبنية على الحب لدرجة لم يخش معها المفسرون التقليديون إضفاء معنى جنسي للآية الشريفة المتعلقة بالأمانة التي رفضتها السموات والأرض وقبلها الإنسان. فالجنس أمانة غالية ومسؤولية ثمينة لحفظ النوع. لكن هذا الإنسان، الحدث العظيم (بتسكين الدال)، ووسيلة الخلق، يعيش في عالم تشاركه الوجود فيه كائنات غير منظورة يمكن للإنسان إقامة علاقات معها يشكل الجنس أحد أوجهها.

يميز الفقه الإسلامي بين أربعة أنواع من المخلوقات: الملائكة، الإنس، الجن والشياطين. وكل هذه المخلوقات كائنات حيّة مكلَّفة، وفيما عدا الملائكة، جنسية أيضاً. ويرى الرازي أن الملائكة ذات نوع واحد تنتفي منه الأنوثة والتوالد، فلا شهوة لهم للأكل أو المباشرة،

يتمتعون برغبات روحية فحسب تتمثل في حمد الله والتسبيح له[1].

وتعكس الملائكة بدورها تصورات عميقة في داخل الإنسان المسلم ملهمة إياه بتجاوز كيانه المحدود، وبالتفوق على ذاته والتسامي في اتجاه الأعلى حيث الملائكة، التي هي أولاً وأخيراً كائنات لا شهوة لها وخارج قبضة الإنسان. في حين يعكس الشيطان والجن تصورات مناقضة تماماً، فهؤلاء أصحاب شهوة قابلون للوصال.

في رأي بعض المفسرين، أن إبليس ينتمي أصلاً إلى طائفة الملائكة[2]، ولكن غيرته الشديدة من الإنسان جعلته يتمرد ويقسم بنشر الخراب والدمار بكافة الوسائل. فقد أمده الله تعالى بالقوة على إيقاع البشر في الإثم. فإبليس من الوجهة المسلمة مغوٍ يحرض الإنسان على معصية الله ولا سيما الوقوع في الزنا وانتهاك المحرمات، بينما وهب الله الإنسان في المقابل ودون سائر مخلوقاته، حرية الاختيار والقدرة على التمييز بين الخير والشر. ولهذا، فإن للشيطان دوراً خاصاً في الإسلام، يتسم بالمغزى العميق ويختلف عن الدور المنوط به في الديانة المسيحية، التي ترى الإنسان خاطئاً مستحقاً للوم، بينما يخلص الإسلام تماماً من فكرة الخطيئة الأولى، لأن مسؤولية الإنسان وإمكانية إغوائه نتيجة منطقية للحرية المسبغة عليه.

لا يتمتع الشيطان وفقاً للرؤية الإسلامية بسلطة مطلقة على الإنسان. إنه يوسوس له بالغواية ليثبت للّه تعالى قابلية هذا الإنسان على التردي في الضلالة والإثم، مبرهناً على أن الأخير يستعمل إرادة الاختيار الممنوحة له للوصول إلى أغراض شريرة تفتقر إلى النبل. ويصر إبليس من ناحيته على خسّة الإنسان كدليل لتفوقه

على آدم ونسله مما يبرر رفضه السجود لهذا المخلوق الآدمي. هكذا يفسح الإثم الإنساني المجال لإبليس لاستعادة القوة والمكانة التي أسبغت على الإنسان. واستناداً إلى ذلك المنطلق، لا يقوم إبليس على السلبية المطلقة.

ويبقى آدم صاحب جنة عدن بالنسبة للمسلمين الأصوليين، فيما إبليس صاحب جهنم. لكنه يظل عدو الإنسان حيث يعرف الأخير نفسه في مواجهته، إن إبليس هو الوجه الآخر الذي يُمكن الإنسان من تحديد موقفه في هذا العالم، وبدون إبليس هذا قد لا يكون هناك حياة إنسانية، لأنه يمثل الجانب الخفي من الإنسان الذي يعبّر عن مكنون جوهره.

قوى الشيطان متنوعة لا حدَّ لها، ولكن الشهوة الجنسية أحد أمضى أسلحته. فهذا الإبليس «ملاك» متمرد ساقط، إنه كائن لا جنسي في الأساس ولكنه بات شهوانياً يثير الشهوة أينما حل. يعتمد القرطبي على حديث نبوي كمفتاح لحل هذا اللغز جاء فيه: «لما صوّر الله تعالى آدم عليه السلام في الجنة تركه ما شاء الله أن يتركه فجعل إبليس يطيف به وينظر ما هو فلما رآه أجوف عرف أنه خلق خلقاً لا يتمالك»[٣]، أي لا يملك نفسه ليكبحها عن شهوة الجنس. فهناك استمرارية من فكرة الجنس، أمارة وتذكرة لثقته تعالى، إلى فكرة آدم ذلك المخلوق الأجوف الذي سُلم لقوى الشيطان منذ يومه الأول.

إذا تتبعنا التسلسل الزمني في خلق الإنسان، نجد أنه خلق بداية نوعاً واحداً. واستناداً إلى حديث نقله عبد الله بن عمرو بن العاص «أول ما خلق تعالى من الإنسان فرجه وقال هذا أمانة استودعتكها فلا تلبسها إلاّ بحق فإن حفظتها حفظتك، فالفرج أمانة..»[٤]. من

المؤكد أن هذه الوديعة الغالية، القدرة الجنسية، أشعلت الغيرة في إبليس، اللا - جنسي، من آدم ونسله منذ البداية. وبالتالي فإن انتهاك المحرمات، خصوصاً الزنا وكافة أشكال الانحرافات الأخرى ما هي إلاّ غواية الشيطان وتحريض منه.

لا يبتعد هذا المفهوم كثيراً عن المعتقدات السابقة على الإسلام وبخاصة ذلك الفحوى الجنسي لإبليس. يرى غودفري ديمومبينيس أن الحية ترمز في العربية القديمة إلى الشيطان، فهي الشكل الحيواني الذي تتخذه الشياطين عادة في التراث الإسلامي، ذلك لأن إبليس حين أراد أن يخدع الملائكة الحارسة للجنة اختبأ في جوف حيوان يشبه الجمل فلعن اللّه هذا الحيوان ومسخه حية تسعى على بطنها(٥).

أما بالنسبة لليهود فإبليس هو حية التوراة، المحرضة على الغواية، النافثة للشر، ورمز الروح السفلي داخل الإنسان التي رُمز لها بالشيطان والحية والعقرب حسب الثلاثية التي تفضلها ماريز شويسي(٦).

غالباً ما يعبر الشيطان عن هذا الجانب الخفي من المسلم العربي، الذي يعيش في حوار شبه دائم مع نفسه لا يقتصر على حدود الحلم فقط. فكل ما قدمه المثقفون العرب بدءاً بأبي العلاء المعري والقزويني وانتهاءً بعبد الرحمن شكري وتوفيق الحكيم وشاعر المهجر شفيق المعلوف، لا يتعدى في التحليل الأخير صيغاً مختلفة للحوار الذي توهمه الحلاج بين موسى، بعد مغادرته الجبل حيث تلقى كلمات ربه، ومتحديه إبليس صاحب الوجه الذي سوّدته لعنة الله. ويوضح ماسينيون ذلك بجلاء من خلال دراسته الممتازة(٧).

تنقل بعض كتب التراث العربي نصاً غير معروف تماماً يتناول لقاء الرسول(ص) بإبليس، والحوار الذي أجراه معه على مرأى من بعض الصحابة. ظهر هذا النص المتفق عليه في رسالة محيي الدين بن عربي «شجرة الكون»، الذي جمع متفرقات الحوار من كتب الحديث وعلى رأسها الصحيحان البخاري ومسلم. في أحد الأيام بينما كان النبي جالساً وسط أصحابه، في منزل أحد الأنصار، ظهر إبليس بينهم مأموراً من الله تعالى ليطرح حقيقته المطلقة، وكشف إبليس في حواره مع النبي بعض الأسرار العظيمة والحقائق المتعلقة به. فقد تضمن حديثه تفسيراً وتحذيراً جعل الرسول ينبّه أصحابه إلى ضرورة الفهم الجيد لما يلقيه، بل أوقف الرسول عمر بن الخطاب عندما همّ الأخير بقتل إبليس ناصحاً إياه بالإصغاء الجيد والتمعن في ما يقوله أبو مرة، حتى يدرك كيفية تجنب ما يتقنه هذا اللعين من حيَل وأساليب[٨].

يوحي النص في جوهره بأن الغواية أمر ذاتي وعلى الإنسان وحده أن يعيها ويبتعد عنها، إذا ما أراد قهرها والغلبة عليها، وأن المعرفة قد تحمل الخلاص حتى وإن جاءت عن طريق إبليس، جوهر الشر. وتفيد النظرة المتفحصة للنص أن الشر قد اختزل بدرجة ملحوظة إلى فعل الذات، على الرغم مما في جعبة إبليس من مكر ودهاء، ورغم أنف محاولاته العنيدة للإيقاع بالإنسان، ذلك المخلوق العادل الفاضل القدسي.

على الرغم مما تزخر به جعبة الشيطان من قوى الشر الهائلة، فإن صورته المجملة التي ظهر بها تبقى صورة محتملة، لا تقذف الهلع في قلب الإنسان. نعم، لقد تجسد في صورة «شيخ قبيح أعور كوسج»[٩]، ففي لحيته «سبع شعرات كشعر الفرس وعيناه

مشقوقتان بالطول ورأسه كرأس الفيل الكبير وأنيابه خارجة كأنياب الخنزير وشفتاه كشفتي الثور»[١٠]. صورة قبيحة من دون شك، ولكنها ليست بالغة الوحشية كمثيلاتها التي تمخض عنها الخيال المسيحي في العصور الوسطى. فأين هذه، على سبيل المثال، من تلك الصورة المرعبة التي قدمها فيزليه آبي؟ إن ما يعكسه النص العربي لا يتعدى مختصر شيطان متمرد على الله، يصر على نشر المعاصي وإفشائها، ولا شيء أكثر من ذلك.

ولكن حين نُعمل الفكر نجد أن ملامح إبليس غنية بالرموز الباهرة المتشابكة، فذلك المغوي الذي يستطيع التجسد في ألف صورة وصورة يقع اختياره على صورة شيخ كبير، متفقاً في ذلك من حيث المبدأ مع النموذج المفضل لدى العربي المسلم منذ أمد بعيد. فالشيخ يعني النضج والخبرة، علاوة على أنه قد خلف وراءه منذ أمد بعيد عهد ممارسة الجنس، حلالاً كان أم حراماً. ولم يعد يعنيه سوى تقوى الله وخشيته. ثم تأخذ سمات شخصيته في الظهور على نحو تدريجي لتبدو متسقة ونياته الخبيثة.

هو شيخ أعور، مما يبرر سمته المعروف بها قبل الإسلام. إن المجتمع العربي، مثله في ذلك مثل غالبية مجتمعات العالم، يتخذ موقفاً عدائياً من الرجل الأعور الذي يُفترض فيه النحس والشؤم، مما يجعله مستحقاً للعقاب بفقد أداة رئيسة في الاتصال بعالم النور! إن الله يعاقب الماكرين المتلصصين بحرمانهم متعة النظر بشكل كلي أو جزئي. ولذلك فالأعور نصف مدان. إن المغزى الجنسي ليس بعيداً عن تلك الصورة، فكلمة شق في العربية تشير إلى عضو المرأة التناسلي، ويزيد الصورة قسوة أنها عين شيطانية متفحصة ترصد أقل هفوة حتى تهاجم الإنسان وتسقطه على حين غفلة.

ولا تهدف الصورة المطروحة إلى تحجيم شيطانية إبليس فحسب، بل النيل من فحولته أيضاً. وهو ما تعنيه اللحية الخفيفة. إن إبليس ليس أمرد تماماً، مما يضفي عليه لمسة لواطية. والكلمة المستعملة في النص «كوسج» تعني ذلك الذي يفتقر إلى شعر العارضين. إن لحيته خفيفة لا تزيد شعيراتها على سبع تشبه شعر الفرس، وتلك اللمسة الأخيرة تشير إلى حد كبير إلى حيوانية إبليس وقصوره الجنسي.

لكن مهمة إبليس في مثوله أمام النبي جاءت معنية بالحقيقة وحدها، فقد أمره الله بالظهور حسب صورته الطبيعية، دون زينة، فأتى يعلن:

«ما جئتك اختياراً ولكن جئتك اضطراراً.. أتاني ملك من عند رب العزة فقال إن الله تعالى يأمرك أن تأتي لمحمد(ص) وأنت صاغر ذليل متواضع وتخبره كيف مكرك ببني آدم وكيف إغواؤك لهم وتصدقه في أي شيء يسألك، فوعزتي وجلالي لئن كذبته بكذبة واحدة ولم تصدقه لأجعلنك رماداً تذروه الرياح... وقد جئتك يا محمد كما أمرت فاسأل عما شئت، فإن لم أصدقك فيما سألتني عنه شمتت بي الأعداء وما شيء أصعب من شماتة الأعداء»[١١].

وينطلق إبليس عارضاً آراءه وتوجهاته، التي تأتي في الواقع على النقيض تماماً من تلك التي يعتنقها المسلمون، حيث يصبح النبي الكريم أبغض خلق الله إلى إبليس، كيف لا، ومهمته تقتصر على العصاة المتمردين؟ وعالم الشيطان هرمي البناء، ينطوي على مستويات مختلفة، متفقاً بذلك مع عالم الإنسان، لكنه على النقيض منه تماماً. إن الشيطان لا يبالي بالرسول ولا بأصحابه الأربعة الذين سيخلفونه، كما أنه لا يكترث البتة بكل من يتبع خلق الرسول ونهجه المثالي، من شاب تقي أو عالِم ورع أو فقير صبور لم يشك فقره لأحد، أو غني شاكر أو رجل عفيف. وتلحق

بإبليس الحمة والرعدة إذا قامت الأمة إلى الصلاة، وإذا صامت أو حجت يصاب بالجنون، ويذوب كما يذوب الرصاص في النار إذا قرأت القرآن، المتصدق يجعله قطعتين، فإبليس يصف هنا عالمه وهو لا يخفي أدق تفاصيل السلوك الشيطاني، كما يوضح الحوار التالي:

«النبي: يا لعين من جليسك؟

إبليس: آكل الربا.

النبي: من صديقك؟

إبليس: الزاني.

النبي: فمن ضجيعك؟

إبليس: السكران.

النبي: فمن ضيفك؟

إبليس: السارق.

النبي: فمن رسولك؟

إبليس: الساحر.

النبي: فما قرة عينك؟

إبليس: الحالف بالطلاق.

النبي: فمن حبيبك؟

إبليس: تارك صلاة الجمعة.

النبي: يا لعين فما يكسر ظهرك؟

إبليس: صهيل الخيل في سبيل الله.

النبي: فما يذيب جسمك؟

إبليس: توبة التائب.

النبي: فما ينضح كبدك؟

إبليس كثرة الاستغفار لله تعالى بالليل والنهار.

النبي: فما يخزي وجهك؟

إبليس: صدقة السر.

النبي: فما يطمس عينيك؟

إبليس: صلاة الفجر.

النبي: فما يقمع رأسك؟

إبليس: كثرة الصلاة في الجماعة.

النبي: فمن أسعد الناس عندك؟

إبليس: تارك الصلاة عامداً.

النبي: فأي الناس أشقى عندك؟

إبليس: البخلاء.

النبي: فما يشغلك عن عملك؟

إبليس: مجالس العلماء.

النبي: فكيف تأكل؟

إبليس: بشمالي وبإصبعي.

النبي: فأين تستظل أولادك في وقت الحرور والسموم؟

إبليس: تحت أظافر الإنسان.

النبي: فكم سألت من ربك حاجة؟

إبليس: عشرة أشياء.

النبي: فما هي يا لعين؟

إبليس: سألته أن يشركني في بني آدم في مالهم وولدهم فأشركني فيهم، وذلك قوله تعالى: ﴿وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلاّ غرورا﴾. وكل مال لا يزكى فإني آكل منه وآكل من كل طعام خالطه الربا والحرام، وكل مال لا يتعوذ عليه من الشيطان الرجيم، وكل من لا يتعوذ عند الجماع إذا جامع زوجته فإن الشيطان يجامع معه فيأتي الولد سامعاً مطيعاً لي، ومن ركب دابة يسير عليها في غير طلب حلال فأتى رفيقه لقوله تعالى: ﴿وأجلب عليهم بخيلك ورَجِلِك﴾، وسألته أن يجعل لي بيتاً فكان الحمام، وسألته أن يجعل لي مسجداً فكان الأسواق، وسألته أن يجعل لي قرآناً فكان الشعر، وسألته أن يجعل لي أذاناً فكان المزامير، وسألته أن يجعل لي ضجيعاً فكان السكران»[١٢].

حوار يتسم بالروعة، إن أتباعه هم الطفيليون الذين يعيشون على الربا والزناة أصحابه، مرتادو الحانات يشاركونه الفراش، اللصوص أضيافه، والسحرة مساعدوه. مرتبط به من يحلف بالطلاق. يهبط إلى حظيرته تارك صلاة الجمعة، إبليس يأكل بيسراه ويختبىء تحت أظافر الإنسان، الحمام منزله والسوق معبده والشعر قرآنه والمزمار أذان صلاته.

إن النص غني بالرموز: اليسار، الأظافر، الحمام، السوق، والشعر والموسيقى، فهنا يلوط الشيطان وفقاً للمفهوم المسلم وإبليس قادر على التلاعب بالإنسان بما يوسوس له به من رغبات آثمة شيطانية لا حدَّ لها(١٣).

الشيطان مغو، لكن يتضح بقدر من التفكير والروية أن الشر ينبع من داخل الإنسان. إن إبليس ماهر بما فيه الكفاية في استغلال أفكار الإنسان ورغباته ضد نفسه، ولا يملك المرء سوى الإعجاب بأسلوب عمله المنظم وبكفاءته الفائقة قائداً لجيش عرمرم، يفوق بما يقارن ذرية آدم، إن لديه ما يقرب من خمسة آلاف مليون شيطان، من بينهم سبعون ألفاً من خالص أبنائه، وعلى الرغم من الانفجار السكاني فلا يزال جند الشيطان قادرين على محاصرة البشر في جميع الاتجاهات! ويسمح هذا التفوق العددي الهائل للشيطان وجنوده بتكوين فرق متخصصة تناسب أهواء البشر وميولهم المختلفة، ففي متناول يد إبليس ثلاثة قادة أكفاء: أولهم عتمة الذي يجلب النعاس إلى أعين المصلين بأن يبول في آذانهم، وثانيهم المتقاضي المتخصص في إفشاء الأسرار، وآخرهم كحيل الذي يُثقل عيون الناس في مجالس العلماء، وحدهم عباد الله الأتقياء في مأمن من مكايد الشيطان ووساوسه(١٤).

وهكذا يجري الشيطان في عروق الإنسان مجرى الدم، يصول ويجول، في ساعة واحدة كيف يشاء وأنّى يشاء بفضل قوته الغامضة، بل قد يشارك الرجل فراشه إذا جامع امرأته وغفل عن ذكر بعض الأدعية المأثورة. وما من امرأة تخرج إلاّ قعد شيطان عند مؤخرها وآخر في حجرها يزينانها للناظرين ويقولان لها: أخرجي يدك فتخرج يدها ثم تبرز ظفرها فتهتك[١٥].

تختتم الرواية بنهاية عظيمة، حين يقول إبليس إن ليس له من الإضلال شيء. إنما هو موسوس مزين وحسب، ولو كان الإضلال بيده ما ترك على وجه الأرض ورعاً تقياً، تماماً مثل رسول الله الذي ليس له من الهداية شيء فهو رسول ومبلّغ ولو كانت الهداية بيده ما ترك على وجه الأرض كافراً. يظل الشيطان وسيلة لاستمرار اللعنة الأولى، وقد بلغت جديته في حواره مع النبي درجة تجاوز فيها ذاته، إذ بلغ صدقه الأوج حين دعاه الرسول إلى التوبة والرجعة إلى الله تعالى ضامناً بذلك له الجنة. لكن أبا مرة يعتذر عن ذلك بما يتفق وجوهره قائلاً: «يا رسول الله قد قضى الآمر وجف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة»[١٦]، الأمر الذي يعني أن مصيره مؤجل وأنه يمضي رمزاً للغواية ما دام بنو آدم يعمرون الأرض. ولا تخلو الخاتمة من رمز رائع، يشير إلى تحجيم لسطوة إبليس فضلاً عن فهمه وعقلنته، الأمر الذي يفسر مغزى حرص الرسول على تنبيه أصحابه على ضرورة الفهم والتمعن. فالمرء حين يدرك حيل الشيطان وأساليبه يتجنب الوقوع في يده. لقد تفوق إبليس على ذاته خلال الحوار حين عرض بلا لبس أو غموض كيفية مواجهة الإنسان لحيله بتلاوة القرآن الكريم وبتقوى الله وباتباع سلك الفضيلة والرشاد.

هكذا تساعد الرؤية المسلمة للعالم الإنسان على دمج خيالاته، ليس لأن هذه الرؤية لا تخلو من بهجة جنسية فحسب، وإنما لأنها تنبثق من أحد أنظمة الفكر التي تضفي سمات اجتماعية وشرعية على العلاقة الجنسية مع الجن. إن الشياطين تتمتع مثل الجن بمكانة وبدور تلعبه، حدده الفقه المسلم بدقة وموضوعية شديدتين، إن الاعتقاد بالأرواح الشريرة وبالشيطان اعتقاد عام لا ينحصر في دائرة المسلمين فقط، رغم أن البعض يرى أن الإسلام لم يكن بحاجة إلى علم الشيطنة، الذي يبدو غير متفق مع روح الإسلام التي تضفي العقلانية الشديدة على الحياة، والتي تمنح الحياة الجنسية مكانة شرعية مرموقة.

في الجانب المسيحي يلمس المرء في علم الشيطنة المسيحي Demonology تأثير خطة جهنمية، آلة حرب تهدف إلى إغراق العالم بالشر والسخف والفسق، وذلك باستيعاب الشيطان وامتصاصه في موضوعات قصصية خارقة، وبعبارة أخرى إن الرؤية الفورية المباشرة للرذيلة هي الوحيدة القادرة على شفاء الإنسان وإنقاذه.

تتصل المشكلة محل البحث بتلك الشهوة والفسق المنسوبين إلى اللحم: فشيطان العصور الوسطى المسيحية يمثل الشبق، الهوس باللحم وبما ينبعث منه من فساد عفن، استناداً إلى هذه الرؤية، يبقى عالم الأرض أسيراً للإثم وللرغبة وللرذيلة ، والشيطان يُستثنى من رحمة الله، فهو مدان مطرود من رحمته تعالى. لكن وبرغم سقوطه، فإن الشيطان يبقى ملكاً متمتعاً ببعض الفضيلة والخيال والدهاء، أقوى من الإنسان بما لا يقارن منتصراً عليه أبداً. والإنسان عاجز حياله تماماً لعدم قدرته على إقامة حاجز إيماني في ما بينه وبين

الشيطان، ومن ثم يأتي معنى الحلف مع الشيطان والحشود السوداء والسحر والشعوذة(١٧).

وعلى الرغم من وضوح المغزى الشهواني في الشيطنة المسيحية، فإن ميشليه يرى أن إنسان العصور الوسطى كان متعطشاً إلى الحب، يشعر بالإحباط العميق في جسده وروحه، مما يدفعه إلى التوسل بالسحرة والمشعوذين. «وكل ما قد قيل للكاهن يقال الآن للساحرة، ليست الخطايا التي اقترفت فحسب، ولكن أيضاً تلك الذنوب التي يزمع المرء ارتكابها، إنه يسرّ إليها بآلامه الجسدية والروحية، ويقر لها بالشهوة التي تشعل الدم في عروقه، بالحقد الغاضب، وبتلك الأشواق الحارة التي توخزه وتعاود وخزه. الكل يزورها، ولا أحد يعتريه الخجل من الحديث معها. فينطلق من دون مراوغة سائلاً الحياة أو الموت، العلاج أو السم. وقد تصل فتاة وسط دموعها تريد أن تجهض، ثم تأتي زوجة تشكو ابن زوجها الذي لا يكف عن الطعام من دون أن تبدو عليه أمارات الموت، وتجيء زوجة حزينة بائسة تئن من الحمل كل عام، فهي تلد طفلاً لتهديه إلى القبر، تسأل الساحرة بركتها علها تحتفظ بمتعة غير مثمرة. وأخيراً يقبل شاب صغير مستعد لدفع حياته ثمناً لتحريك قلب سيدة نبيلة علها تتجاهل المسافة التي تفصله عنها لتنظر بعين العطف إلى الفارس الشاب»(١٨).

يتضح من النص السابق أن الشيطان يتولى مهمة محددة في المجتمع المسيحي، فهو يرمز على الصعيد الرسمي والتقليدي لكل ما هو شر وخسيس في الإنسان. إنه متنبه يقظ ينجذب إلى اللحم الذي ينطوي على ألف ضعف وضعف. أسطورة مدمرة وتصور قبيح بشع، بل أكثر من هذا، إنه مصدر الاضطراب والحدة والمعبر عن

الصراعات الدائمة. ولذلك فهو يمثل من الناحية النظرية كلا الجانبين القاهر والمقهور، ولكنه رغم ذلك ينطوي على لمسة علاجية على صعيد الحياة اليومية والتجربة الملموسة، فهو يُحرر الإنسان من القلق والحزن. إن أسطورة الشيطان في التحليل النهائي توحي بالتحرر الفردي وأحياناً الجماعي، وذلك بفضل ما تزخر به ذاته من تناقضات: الجمال والقبح، المكر والغباء. بكلمة واحدة، هو ملاك ساقط. أما إبليس التوراة فشيطان، ولكنه يحمل النور في آن معاً.

استناداً إلى القرآن الكريم، إبليس مخلوق من نار وليس من نور. يشير الإسلام كما المسيحية إلى مواجهة اللاوعي الشيطاني باللاوعي السماوي، ويبقى اللبس في علاقة الإنسان المزدوجة بعالمي الحيوان والملائكة. وعلى الرغم من هذا التشابه تبقى للإسلام خاصية مميزة تتمثل في أخذه البهجة الحسية المتأصلة في جوهره في الاعتبار، لتصبح الشيطنة إلى حد ما تعقيلاً للرغبات غير المشروعة. أجل، إن الشيطان منبوذ ولكنه غير منفر، مجرد عدو أنيس لا يؤمن جانبه. ثم ألم يأتِ الرسول مأموراً ليفضي إليه بأسرار قوته؟ يتقدم الفقه المسلم خطوة أخرى في هذا المضمار ولكن هذه المرة مع الجن، فالعلاقة معهم وثيقة وقد تصل أحياناً إلى حد العلاقة الجنسية، ما دام ليس هناك أرضية شرعية تعارض النكاح بين الإنس والجن! في هذه النقطة، يقع الخلاف بين الرؤيتين المسيحية والمسلمة.

يشكل موضوع الجن، أي التعامل مع غير المرئي، أحد أبرز النقاط في المعتقد المسلم. ولا يوجد في القرآن ما يشير صراحة إلى ما يمنع تواصل الإنس والجن، مما يجعل تلك الكائنات الأحادية العنصر أو البسيطة أو الأولية، كما يطلق عليها ماسينيون، تحظى بمكانة

محددة في الفقه الإسلامي. هم بالطبع غير مرئيين للعين الآدمية لأنهم يحبون الاحتجاب عن أنظار البشر، فأصل كلمة جن تعني المخفي أو غير المرئي.

يشكل الاعتقاد في الجن قناعة أساسية في الإسلام، على الرغم من تغير أهميتها بمرور الزمن،فابن نجيم على سبيل المثال يطالعنا بمعلومات وافرة عن الجن في رسالته «الأشباح»، التي استمد أصولها من السيوطي والشبلي ومختلف الرسائل الفقهية الأخرى[١٩]. وقد أمطرنا بأمثلة عديدة أثناء توضيحاته الشرعية والقانونية بشأن العلاقات الجنسية مع الجن. ويذكر أن بعض أهل اليمن أرسلوا إلى الإمام مالك في المدينة يسألونه الرأي بشأن إحدى جواريهم التي تقدم لخطبتها أحد الجان تعبيراً عن حسن نيته، وأرسل مالك يقول إنه لا يوجد مانع ديني لهذا النوع من النكاح، غير أنه أبدى خشيته أن تنسب كل امرأة تحمل سفاحاً ما في أحشائها إلى الجن، مما يحول بالضرورة دون الكشف عن العلاقات المحرمة!

ويعلق كاتب معاصر على ذلك مؤكداً شرعية زواج الرجل من جنية ولكنه يحرم ذلك على المرأة بحجة أن الزواج يقتضي حضور الشاهدين وهو أمر يصعب تحقيقه بالنسبة للنساء. ويختم الكاتب المعاصر مقالته بالدعاء إلى الله في أن يجعل له جنية تصحبه في حله وترحاله[٢٠]!!

يصبح الاعتقاد بالعلاقة الجنسية مع الجن أمراً شائعاً، فهذا كتاب «تزيين الأشواق» يعرض ستة أمثلة واقعية. ولمَ العجب ونحن نعيش في عالم صامت تعمره الكائنات الخفية، فلكل إنسان ملائكته وشياطينه، أو على الأقل قرين واحد، بل لقد حظي بعض هؤلاء بشهرة مطبقة مثل قرين السيدة عائشة التي أضفى عليها جمالاً

وجاذبية وطبعها أيضاً بالغيرة. وكل شاعر وفنان يدين بموهبته إلى رئيه، بما تجود به قريحته من إبداع وفن[٢١].

حين يأخذ الفقه وهم الإنسان وخياله على محمل الجد يساعد ذلك الأخير على إعطاء معنى لأوهامه ومن ثم امتصاصها وأخيراً الخلاص منها. وهناك مقالة ممتازة لـ س.ج. جنج تساعد كثيراً على فهم منطق الفقه في ربط أحلام الفرد وأوهامه بإبليس والجن. ووفقاً لرأيه فإن فن الطبيب البدائي لم يقتصر على وصف العلاج المثالي، ولكنه كان يُعنى بتوجهات الضمير، فالمعاناة التي تحملها البطل الرمزي، والتي تعتمد عليها الديانة المسيحية، تشكل صورة أولية للحالة، إذ ترفع معاناة الفرد إلى مستوى معاناة الكل، مما يجعلها عاملاً ملطفاً لعبء المعاناة الفردية. ويستقر هذا العامل الملطف على قدرته في انتشال الإنسان من متطلبات الحياة والغرائز، فالفرد الذي يخضع لهذه التجربة يلازمه إحساس بالخصوصية والتفرد والعزلة والغربة. إن هذه الصور الصحية تكشف للروح المعذبة عن حالتها وعن طبيعة المرحلة الحياتية التي تمر بها، فإذا تمكن الفرد من التقاط ما تعنيه هذه الصور تتم له الفائدة المرجوة. ويستخدم حالياً أسلوب مشابه ولكنه يفتقر إلى تلك المصادر المسهبة[٢٢].

ذلك تماماً ما فعله الفقه، حيث عمد باستخدام العلاج النموذجي إلى شفاء الإنسان ليس بدنياً فحسب، ولكن نفسياً، عبر معالجة غرائزه واتجاهاته العميقة، بكلمة واحدة ألا وهي ظله.

فالجن ثنائي الإنسان، الجانب الخفي في نفسه حيث تتأجج رغباته الخفية، والإسلام يحث الإنسان على تقبل هذا الجانب والعمل على إدماج ما يعتمل به من رغبات، من خلال توضيحها وإيجاد تفسير عقلاني لها، حتى يصبح الإنسان قادراً على اختزال المواقف

المأسوية وتحرير ذاته من الشعور بالذنب، إن ذلك لهو المغزى العميق لإبليس وللجن. ومن خلال تقبل الإنسان وفهمه لظله، أي لذلك الجانب الخفي من نفسه، يستطيع تحقيق ذاته وتحريرها.

إن الحوار الذي أجراه النبي (ص) مع إبليس حول علاقة الإنس والجن، يزخر بأساليب إدراك أو عقلنة غير العقلاني. وإذا أخذنا بتعبير جنج يمكننا القول بأن المغزى البعيد في تعامل المسلم مع الجن يكمن في مساعدة الإنسان على دمج الظل ومن ثم العبور من حالة الركود الضحلة إلى حالة النشاط والفاعلية، وذلك بجعله قادراً على إنشاء علاقة فعالة مع نفسه، فلكل رجل قرينة ولكل امرأة قرين، وعلينا التمعن في قول سيدي عبد السلام الأسمر الذي واجه الخفي منهياً رقصتيهما الأولى معاً بمقولة رائعة لا يعوزها المغزى: «إن كان للناس وسواس يوسوس لهم.. فأنت والله وسواسي الخناس».

إذن، قانون الإسلام يتسم بالكلية وبالإدماج، ومع ذلك فكل ما يعجز الإنسان عن دمجه في شخصه يعكسه على الآخرين، وفي ذلك خطورة يحد منها الإدراك العقلاني لخفايا النفس والتحكم في انعكاسه على الغير وهذا هو المغزى العميق لما تعنيه الجنة.

(١) فخر الدين الرازي، **تفسير القرآن**، الجزء الثاني، ص ٣٠٤.

(٢) قول ورد في كتب التفاسير المعتبرة استنباطاً لما جاء في القرآن الكريم، أنظر الألوسي .(هـ).

(٣) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، الجزء العاشر، ص ٢٣.

(٤) المصدر نفسه، الجزء العاشر، ص ٣٥٤.

(٥) Gaudefroy Demombynes, **Mahomet** p. 317.

(٦) Maryse choisy, «L'archétypes de trois S. Saton, Serpent Scorpion», in **Etudes Carmélitaines, Satan, 1984.**

(٧) L. Massignon, **La Passion d'al-Hallaj,** p. 869.

(٨) الشيخ محيي الدين بن عربي، **شجرة الكون**، ص ١٦.

(٩) ضعيف شعر اللحية. (هـ).

(١٠) الشيخ محيي الدين بن عربي، **شجرة الكون**، ص ١٨.

(١١) **شجرة الكون**، المصدر نفسه ص ٢٧ - ٢٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٠ - ٣١.

(١٣) **الرازي**، الجزء الثاني، ص ٨٠.

(١٤) **شجرة الكون**، ص ٣١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٧) عباس محمود العقاد، **إبليس**، ص ١١٤.

(١٨) Jules Michelet, La Sorcière, **ed. Viallaneix, Paris,** 1962 p. 116-117.

(١٩) ابن نجيم، **كتاب الأشباح**، ص ١٣١.

(٢٠) محمد يوسف الكافي، **المسائل الكافية**، ص ٧.

(٢١) داود الانطاكي، **تزيين الأشواق بتفصيل أشواق العشاق**، ص ١٨١.

(٢٢) C.G. **Jung L'homme à la découverte de son äme,** p. 327.

الفصل السابع

النشوة المطلقة

يلعب الجنس دوراً مسيطراً في التصور الشعبي المسلم للجنة والنار، الأمر الذي يجعل هذا التصور موضع اهتمام وذلك لسببين: الأول، الاعتقاد أن في الجنة متسعاً لكل متع الجنس، والثاني، ما تنطوي عليه صور النعيم والجحيم من رموز تتصل بهذه الدراسة، مما يدعونا إلى التوقف عندها لبعض الوقت، لأنها تعمل على إدماج العالمين معاً: الدنيا والآخرة والآخرة والدنيا. تعالج هذا الأمر في القرآن الكريم ما يقرب من ثلاثمئة آية وفق صيغ يكمل بعضها بعضاً، مشكلة بذلك نقطة انطلاق نحو كم هائل من تصورات التراث المفعمة بالبهجة والحيوية.

تناولت أحاديث الرسول بدورها بالشرح الأمور المتعلقة بالثواب والعقاب، موضحة كيفية اكتساب رضى الله ورضوانه في الدنيا والآخرة، وقد لاحظ لويس جاردت ازدهار حركة أدبية ضخمة على جوانب تلك النصوص الشريفة مما يثري المفهوم المسلم عن الحياة الآخرة بتفصيلات جديدة مثيرة[1].

اجتناب الرغبة في متابعة التطور الذي خضعت له حركة التراث

عبر عصورها الطويلة، لا يمنع بحال من التنويه بتأثير الثقافات المسيحية واليهودية والإيرانية والهندوكية، وهذا الكتاب ليس يهدف إلى معالجة آثار التبادل الثقافي، وإنما يعنيه في المقام الأول التركيز على المفهوم الشعبي بشأن تصور الحياة الآخرة، ذلك المفهوم الذي استقر إلى حد ما في القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

يعود الفضل في ذيوع ذلك المفهوم إلى رسالتين طبقت شهرتهما الآفاق وحظيتا بانتشار واسع لدى العامة والخاصة على حد سواء، مما يضفي عليهما أهمية خاصة من حيث المحتوى وذيوع الصيت. الرسالة الأولى «دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار» للإمام عبد الرحمن بن أحمد القاضي، والثانية «الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان» للشيخ جلال الدين السيوطي.

تشتمل الرسالتان على وصف حي مفعم بالصور الزاهية للحياة الآخرة، «فالبدء كان في خلق الروح الأعظم من شجرة لها أربعة أغصان اسمها شجرة اليقين.. ثم خلق نور محمد في حجاب من درة بيضاء.. والختام يكون يوم القيامة حيث يجمع الله تعالى الأولين والآخرين في صعيد واحد وقد تدنو الشمس من رؤوسهم يشتد عليهم يوم القيامة حرها فتخرج عنق من النار كالظل..»(٢).

إن الجنة هي ذلك المكان الذي يعجز المرء عن وصف روعته، على النقيض تماماً من جهنم، ذاك الكابوس المستعر، فعرضها عرض السماء والأرض وطولها لا يعلم مداه إلاّ الله. وفي الجنان مائة درجة ما بين كل درجتين خمسمائة عام، وللجنات ثمانية أبواب من ذهب مرصع بالجواهر، مكتوب على الباب الأول لا إله إلاّ الله محمد رسول الله وهو باب الأنبياء والمرسلين والشهداء والأسخياء.

والباب الثاني، باب المصلين الذين يحسنون الوضوء وأركان الصلاة. والباب الثالث، باب المزكين بطيب أنفسهم. والباب الرابع، باب الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر. والباب الخامس، باب من يقلع نفسه عن الشهوات ويمنعها عن الهوى. والباب السادس، باب الحجاج والمعتمرين. والباب السابع، باب المجاهدين. والباب الثامن، باب المتقين الذين يغضون أبصارهم عن المحارم ويعملون الخيرات من برّ الوالدين وصلة الأرحام(٣).

فالجنان ثمان: أولها دار الحلال وهي من لؤلؤ أبيض. وثانيها دار السلام وهي من الياقوت الأحمر. وثالثها جنة المأوى وهي من زبرجد أخضر. ورابعها جنة الخلد وهي من مرجان أحمر وأصفر. وخامسها جنة النعيم وهي من فضة بيضاء. وسادسها جنة الفردوس وهي من ذهب أحمر. وسابعها جنة عدن وهي من درة بيضاء. وثامنها دار القرار وهي ذهب أحمر وهي قصبة الجنان وتشرف على الجنان كلها ولها بابان ومصراعان من ذهب ومصراع من فضة. وأما بناؤها فلبنة من ذهب ولبنة من فضة وطينها المسك وترابها العنبر وحشيشها الزعفران.

إن فيها الأنهار، نهر الرحمة ينساب في جميع الجنان، ونهر الكوثر وهو نهر نبينا محمد عليه السلام.. وهناك نهر الكافور ونهر التنسيم. ثم نجد نهر السلسبيل ونهر الرحيق المختوم. وهذه الأنهار الأربعة تجري من أربعة أركان القبة والمفتاح هو بسم الله الرحمن الرحيم، والقبة هي بؤرة الأركان(٤).

«ثم إن الله تعالى يسقي أهل الجنة يوم السبت من ماء الجنة ويوم الأحد يشربون من عسلها ويوم الاثنين يشربون من لبنها ويوم الثلاثاء يشربون من خمرها وإذا شربوا سكروا وإذا سكروا طاروا ألف عام حتى ينتهوا إلى جبل عظيم من مسك أصفر خالص يخرج السلسبيل

من تحته فيشربون منه وذلك يوم الأربعاء ثم يطيرون ألف عام حتى ينتهوا إلى قصر منيف وفيه سرر مرفوعة وأكواب موضوعة ويجلس كل واحد منهم على سرير فينزل عليهم شراب الزنجبيل فيشربون منه وذلك يوم الخميس ثم يمطر عليهم غيم أبيض ألف عام جواهر يتعلق بكل جوهرة حوراء ثم يطيرون ألف عام حتى ينتهوا إلى مقعد صدق وذلك يوم الجمعة فيقعدون على مائدة الخلد فينزل عليهم رحيق مختوم بختام المسك فيكسرون ختامه ويشربون»[٥].

ألهمت أشجار الفردوس الكثير من الصور الرائعة، فأغصانها ليست عرضة للجفاف، ولا تتساقط أوراقها ولا يفنى رطبها. وأكثر أشجار الجنة شجرة طوبى أصلها من در ووسطها من ياقوت وأغصانها من زبرجد وأوراقها من سندس، وعليها سبعون ألف غصن، أغصانها متصلة بساق العرش وأدنى أغصانها في السماء الدنيا. ليس في الجنة غرفة ولا قبة ولا شجرة إلاّ وفيها غصن منها يطل عليها[٦].

شجر الجنة متنوع، فهناك شجرة تخرج من أعلاها الحلل ومن أسفلها خيل ذات أجنحة مسرجة مرصعة بالدر والياقوت لا تروث ولا تبول، يركب عليها أولياء الله تعالى تطير بهم في الجنة.

وأما الطعام فحديثه يطول. يأكل المؤمن في الجنة قدر ما يشاء من دون أن يعاني من مشاكل الجهاز الهضمي. فالإمام السيوطي يحدثنا بأن «أكلها دائم وإذا أكل أهل الجنة منها شيئاً يخرج رشحاً كالمسك وإذا شربوا يرشح من أبدانهم مسكاً وليس لأهل الجنة أدبار لأن الأدبار جعلت في الدنيا للغائط والجنة لا غائط فيها»[٧].

لا تخلو الجنة من متع الشهوة، فالحور تسكنها، «وجوههن من أربعة ألوان أبيض وأخضر وأصفر وأحمر، وأبدانهن خلقت من الزعفران والمسك والعنبر والكافور، وشعرهن من القز ومن أصابع أرجلهن

إلى ركابهن من الزعفران والطيب ومن ركابهن إلى أثدائهن من المسك ومن أثدائهن إلى أعناقهن من العنبر ومن أعناقهن إلى رؤوسهن من الكافور. ولو بزقت بزقة من الدنيا لصارت مسكاً مكتوب وفي صدورهن اسم أزواجهن واسم من أسماء الله تعالى.. وفي كل يد من أياديهن عشر أساور من ذهب وفي أصابعهن عشرة خواتم وفي أرجلهن عشرة خلاخل من الجوهر واللؤلؤ[٨]».

«وما من عبد يصوم رمضان إلاّ زوّجه الله من الحور العين في خيمة من درة بيضاء مجوّفة.. على كل امرأة منهن سبعون حلة ولكل رجل سبعون سريراً من ياقوت حمراء، وعلى كل سرير سبعون فراشاً ولكل فراش امرأة ولكل امرأة ألف وصيفة مع كل وصيفة صحف من ذهب تطعم زوجها مثل ذلك»[٩].

ويكون على الرجل من أهل الجنة سبعون حلّة كل حلّة تتلون في كل ساعة سبعين لوناً.. يرى وجه زوجته وترى وجهها في وجه زوجها وليس بهم شعر إلاّ الحاجبين وشعر الرأس والعين.. ويزداد أهل الجنة كل يوم جمالاً وحسناً.. ويعطى الرجل قوة في الأكل والشراب والجماع، فيجامعها كما يجامع أهله في الدنيا ولكن النشوة تدوم أربعة وعشرين عاماً»[١٠].

وتبعاً للسيوطي، فالعبد المؤمن يتزوج بسبعين حوراء، إلى جانب زوجاته الآدميات، «يرى مخ ساقها من ورائها كما يرى الشراب الأحمر في الزجاجة البيضاء.. فكلما أتى إلى واحدة وجدها بكراً وله ذكر لا ينثني، وله في كل دفعة شهوة ولذة لو وجدها أهل الدنيا لغشي عليهم من شدة حلاوتها[١١].

ولا تقتصر النشوة على الحور، بل تنعم الأزواج الآدمية بمتع الحب الإلهي، فيعودون شباباً وأبكاراً مطهرين من البول والغائط والنخام

والمني والمخاط. والنساء مطهرات من الحيض، إن المرأة تقول لزوجها في الجنة «وعزة ربي ما أرى في الجنة شيئاً أحسن منك»[١٢].

ولا تنحصر متع الجنان على الجنس فحسب، فهناك متع روحية ينعم بها الخاصة. وبخياله الخصب يصف لنا السيوطي حواراً يدور في الفردوس، حين يدعو الله تعالى الملك الموكل بحظيرة القدسي إلى تقريب المنبر للعباد، فيقرب الملك منبراً من ياقوتة حمراء ارتفاعه ألف عام وله من الدرج بعدد الأنبياء والمرسلين فعند ذلك يصعد كل نبي على درجته.. ويصعد النبي محمد (ص) على درجة الوسيلة.

«ويجلس الأتقياء والأصفياء والصديقون والأولياء والشهداء والصالحون وجميع الأمم من أهل الجنان على كثبان المسك أو العنبر ثم ينادي المنادي يا إبراهيم قمْ واخطب بأمتك، فينهض الخليل قائماً على قدميه ويقرأ الصحف التي أنزلت عليه إلى آخرها ثم يجلس. وينادي المنادي من قبل الله إلى يا موسى، فيقول لبيك يا رب. فيقول قمْ وآخطب بأمتك فيقوم على قدميه ويقرأ التوراة من أولها إلى آخرها ثم يجلس. فإذا النداء من قبل الله تعالى يا عيسى قم وآخطب بأمتك فينهض على قدميه ويقرأ الإنجيل إلى آخره ثم يجلس. فإذا النداء من قبل الله تعالى يا داود قم وآرقَ المنبر وأسمع أحبائي عشر سور من الزبور فينهض قائماً على قدميه ويقرأ الزبور بتسعين صوتاً، فيطرب القوم من صوت داود طرباً عظيماً ويكون من ذلك الصوت وهو يعدل تسعين مزماراً. فإذا أقاموا من الطرب يقول لهم الرب جلَّ جلاله هل سمعتم صوتاً أحسن من هذا؟ فيقولون لا يا ربنا ما طرق أسماعنا صوت أطيب من هذا. فإذا النداء من اللّه تعالى يا حبيبي يا محمد ارق المنبر وآقرأ طه ويس فيرقى المنبر فيقرأهما فيزيد في الحسن على صوت داود عليه السلام سبعين ضعفاً فيطرب القوم والكرسي من تحتهم وقناديل العرش وكذلك الملائكة تموج من الطرب

وكذلك الحور العين والولدان ولا يبقى ذو روح إلاّ طرب من صوت النبي (ص). ثم يقول الله تعالى هل سمعتم قراءة أنبيائي ورسلي فيقولون نعم يا ربنا فيقول لهم أتريدون أن تسمعوا قراءة ربكم فيقولون بأجمعهم ما أشوقنا إلى ذلك! فعند ذلك يتلو الرب جلّ جلاله سورة الرحمن، وفي رواية سورة الأنعام، فإذا سمعوا قراءة الحق جلّ جلاله غابوا عن الوجود وطربت الأفلاك والحجب والستور والقصور والأشجار وضعفت الأوراق وغرّدت الأطيار وتماوجت الأنهار طرباً لقراءة العزيز الجبّار واهتز العرش طرباً ومال الكرسي عجباً ولم يبقَ في الجنة شيء إلاّ اهتز حنيناً واشتياقاً إلى الله تعالى.

فإذا أفاقوا من الطرب يقول لهم الرب جلّ جلاله يا عبادي هل بقي لكم شيء.. فيقولون نعم لنا النظر إلى وجهك الكريم فعند ذلك يقول الرب جلّ جلاله يا كروب ارفع الحجاب بيني وبين عبادي فيرفع الملك الحجاب فيهب ريح منه انصقلت ثيابهم وتهللت وجوههم وصفت قلوبهم وسعدت أبدانهم ولعبت خيولهم.. وغرّدت أطيارهم.. ثم يقول الله جلّ جلاله يا كروب ارفع الحجاب الأعظم بيني وبين عبادي فإذا رفع الحجاب عن وجهه ينادي من أنا.. فيقولون أنت الله تعالى.. أنا السلام وأنتم المسلمون وأنا المؤمن وأنتم المؤمنون وأنا المحجوب وأنتم المحجبون هذا كلامي فاسمعوا وهذا نوري فشاهدوا وهذا وجهي فانظروا.

فإذا وقعت أنوار الحق على وجوههم أشرقت وجوههم مكثوا ثلثمائة سنة شاخصين إلى وجه الحق جلّ جلاله سبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»(١٣).

عكفت بعض الدراسات التاريخية الجادة على إبراز بعض أوجه الشبه بين التراثين الإسلامي والمسيحي في مسألة الحياة الآخرة، بداية من تور أندريا، أرنز، جرم، وانتهاءً بالمعاصر غودفروي ديمومبينيس، الذي أخذ يقارن مفهوم الحياة الآخرة من وجهتي النظر المسلمة وتلك الخاصة بترنيمة الأسقف أفريم، ويخلص

غودفروي إلى أن فكرة الحور تعود إلى أصل فارسي تبنتها شعوب الشرق الأدنى، لتبرز من جديد بشكل جلي في الديانة المسيحية. ويمضي مؤكداً التشابه البيّن بين ترانيم الأسقف أفريم وبين المفهوم المسلم، فالأسقف يعتقد أن الإنسان حين يعيش متبتلاً نقياً، تستقبله الحور بأرحامهن الصافية. ذلك لأن القديس لم يسقط في أحضان الحب الأرضي، ولهذا يجد الشباب الدائم في الآخرة، وينصح الأسقف الكبار بالتمعن في الفردوس، حيث يرتد الشباب وتختفي التجاعيد من استنشاق عبيره ويفيض الجمال، ويمضي ضارباً المثل بالمعلم موسى، ليؤكد اختلاف صورته في السماء عن تلك التي ظهر بها في الأرض، فقد أصبح في الفردوس بهياً فاتناً وذلك أمر يصعب على العامة إدراكه.

أما أندريه فيرى من ناحيته أن هذه المفاهيم الشعبية كانت شائعة في الشرق، وقد خصص اليهود أيضاً بدورهم للأتقياء مقاماً مذهلاً يفيض بالخصوبة.. فالمتع كل المتع في انتظارهم بما فيها المتع الجنسية(١٤).

ويبعث على الدهشة حقاً ما يرويه القديس يوحنا في الإصحاح العشرين بشأن الحياة الآخرة، حيث يبدو تشابه واضح بين رؤيته وبين الرؤية القرآنية. يقول القديس يوحنا:

«ورأيت كرسياً عظيماً أبيض والجالس عليه الذي هربت السماء والأرض من وجهه ولم يوجد لهما موضع، ورأيت الأموات الصغار والكبار واقفين أمام الله وقد فتحت الأسفار وفتح سفر آخر الذي هو سفر الحياة وقضي على الأموات من المكتوب في الأسفار على حسب أعمالهم»(١٥).

وعلى الرغم من ذلك التشابه البيّن، تبقى للرؤية المسلمة سمة شديدة الخصوصية، تنبثق من النظام النفسي والاجتماعي والديني

من دون أن تنحصر في الناحية التاريخية فحسب. ولا يمنع تقدير الجهود الدراسية الجادة الصادقة بحال إدراكنا بأن المسألة لا ترتهن بوجود أو غياب أمر ما في التراثين المسلم والمسيحي، أو بالعثور على تماثل ما يؤدي إلى تقريب مفاهيم التراثين. ما يهم بحق هو ذلك الذي ينطوي عليه جوهر المفاهيم من رؤية معينة للعالم وما ينبثق عن تلك الرؤية من قيم مرسلة.

من المؤكد أن الفكر المسيحي قد استنبط تفسيراً كونياً للحياة الآخرة علاوة على طبوغرافيا دقيقة لعالم السماء، حيث ابتهج بعض آباء الكنيسة بتطوير مفاهيمهم الخاصة بالجنة، الأمر الذي أسفر عن صعوبة بالغة في التمييز بين الحلم والوهم. ولعل ترانيم الأسقف أفريم خير مثال على ذلك، حيث قام بتحديد مراتب النخبة المؤمنة في جغرافية عدن وفق مستويات متباينة، تمتد من أعماق الوادي إلى قمة شجرة الحياة، استناداً إلى درجة قدسية المؤمن أو اثمه. وبالرغم من دقة التقسيم، فإنه يبقى كما يصفه الكاردينال دانيلو، مجرد نظام لتمثيل النخبة المصطفاة(١٦).

والإسلام من جانبه يقدم استمرارية مدهشة من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة عبر رؤية كلية غنية بأدق التفصيلات، بحيث يجعلها عقيدة صحيحة ثابتة. في حين، نجد القديس متى في الجانب المسيحي يطرح لب الرؤية الإنجيلية لحياة الإنسان القادمة مختزلاً إياها إلى سر مبهم غامض.. فقد حاول الصادوقيون(١٧) إرباك السيد المسيح بقولهم له:

«يا معلم إن موسى قال إن امرءاً مات وليس له ولد فليتزوج أخوه امرأته ولتقيم لأخيه ذرية، وقد كان عندنا سبعة أخوة تزوج أولهم ولم يكن له ذرية فترك زوجته لأخيه، وكذا الثاني والثالث إلى السابع،

وآخر الكل ماتت المرأة أيضاً ففي يوم القيامة زوجة من تكون من السبعة أنهم كلهم حازوها، فأجاب يسوع وقال لهم لقد ضللتم إذ لم تعرفوا الكتاب ولا قدرة الله، لأنهم في القيامة لا يزوجون ولا يزوجون بل يكونون كملائكة الله في السماء»[١٨].

بعبارة أخرى، إن المسيحي يكون في الفردوس غير جنسي، على حين ينعم المسلم في المقابل باللذة المطلقة. ويرجع السبب في ذلك إلى أن البعث في المسيحية يعد جزءاً من سر المسيح المبهم، حيث يعتبر الإنجيل الحياة الآخرة غير خاضعة للمعرفة أو للخيال. ويعلن الكاردينال دانيلو عن رأي مثير وآسر من وجهة النظر الكاثوليكية بأن المسيح وحده يملك الحياة الآخرة. وقد تجلت هذه الحقيقة في عبارة المسيح الأخاذة حين تحدث إلى الحواريين عقب العشاء الأخير «أنا ذاهب أعد مكاناً لكم» وكذلك حين أعلن في موضع آخر «أن ارتفعت عن الأرض أجذب الجميع». إذن، فكل ما يختص بالحياة الآخرة يملكه يسوع، الذي لم يطلب سوى أن يُترك له وحده أمر ذلك العالم الغامض. وهنا، كما يدلل دانيلو، يتلاشى الغموض، فالحياة الأخرى، ليست سوى يسوع[١٩]. ولم يعد هناك إذن ما يقال عدا أن «المسيح يبعث من جديد»، وتلك هي الكلمة الأخيرة في المسيحية، التي لا تزيد على مجرد علامة استفهام إن صحَّ لنا التعبير.

ولا يختلف هذا المفهوم كثيراً، حسب رأيي، عن ذلك المرتبط بالديانة اليهودية، فعلى الرغم من طرح المفسرين اليهود لمجموعة أفكار عن الحياة الآخرة، من قبيل محاكمة الروح التي تستغرق عاماً كاملاً، فإن السعادة في الحياة الآخرة، حسب التوراة تتوقف على أزمنة الخلاص. هكذا يبقى العالم المستقبلي مجهولاً بالكلية حيث يعتبر الحاخام المتمكن جوسي أيزنبرغ أن كل ما قد نعلمه عن

سعادة الإنسانية القادمة، أو أزمنة الرؤيا، يرتد إلى وقت الخلاص في هذا العالم، فليس في مقدور أحد وصف السعادة الآخرة. ويقتصر التلمود ـ أكثر النصوص دقة في المعتقد اليهودي ـ على الإشارة بأن الحياة الآخرة تخلو من الطعام والشراب والتناسل والتجارة والغيرة والكراهية والمنافسة، يستقر المؤمنون فحسب، تكللهم التيجان لينعموا بالحضور الإلهي، فهناك وعد ما ولكنه محجوب تماماً[٢٠].

يتضح جلياً من هذه النصوص المتنوعة عمق اختلاف الرؤية المسلمة عن تلك اليهودية والمسيحية، فعلى الرغم من تأثر الفكر المسلم بالديانات السابقة، فإنه يبقى محتفظاً بمحتواه الخاص بشأن البعث والجنة. ويرجع اللبس لدى بعض المستشرقين إلى افتقارهم للفهم العميق، فقد استغرق بعضهم في تصورات خيالية بصدد المفهوم الإسلامي للحياة الآخرة، ليعلن آخر المطاف أن الإسلام دين مادي يتعارض مع الروحانية المسيحية. ولم ينج غودفروي من هذا الخلط، حين يعلن بدوره أن جنة الإسلام تصلح للبدو الرحل، فلا شمس محرقة ولا برد قارس، فقط ظلال وعيون وأشجار وجواهر وغلمان وخيام مرفهة منعمة. ويمضي في حماسته تلك ليثبت إمكانية رؤية وجه الله حسب المفهوم الإسلامي الذي يفتقر إلى إثبات العكس، ولكنه سرعان ما يتراجع مستدركاً: ربما يقر الأصوليون برؤية المؤمنين لوجه الله، لكنهم لم يوضحوا الكيفية.

يلتقط لويس جاردت هذا الخيط معلقاً أن السعادة الأبدية في المفهوم الإسلامي غير متصلة بالذات الإلهية، ولم يسعف هذا الأخير تمكنه في الفكر الإسماعيلي وتيقنه بأن رؤيته تعالى مؤكدة بنص قرآني يخضع لتأويلات متنوعة، فيمضي مبرراً استحالة مقارنة الرؤية المسلمة بتلك المسيحية التي تموج بالبهجة المشعة المترتبة على

ظهور الله. وتبقى هذه الرؤية في رأي لويس ماسينيه وليدة الحدس والتخمين، ينتفي فيها الإحلال والبهجة القصوى[٢١].

والآن ننتقل إلى فخر الدين الرازي الذي يطرح بدوره رؤية مكثفة ذات مغزى عميق حيث تنقسم متع الحياة في رأيه إلى ثلاثة مراتب: إشباع الرغبة، تسكين الحدة، ثم المتع الوهمية المرتبطة بالمال وما يشابه ذلك من متع. تبعث هذه الرؤية في الحقيقة من وجهة نظره على السخرية، لمشاركة الحيوان الإنسان في بعضها، أما النعمة الكبرى التي يذكرها تعالى فتختلف اختلافاً جذرياً عن تلك المتع الرخيصة، وتكمن في التشرب الروحي مع روح القدس التي يُضفي عليها التجلي الإلهي بهجة أخاذة[٢٢].

ولم يجانب الرازي الحقيقة بشأن رؤية الله، جوهر نعم الجنان فضلاً عن النعم الوفيرة الأخرى، التي تمتد لتشمل المتع المادية التي وعد بها الله عباده المتقين. وليس مثالاً للعجب، عجز غير المسلم عن فهم الرؤية المسلمة، فكيف يخطر بباله، وفقاً للمفهوم المسيحي، أن إعمال اللحم ـ سبب الخطيئة الأولى ـ قد يجد له متسعاً في الحياة الآخرة، خصوصاً أن خلاص الإنسان في نظره يتحقق فقط عبر التضحية بالجنس، الذي ينحصر دوره في الحياة الأرضية.

أما بالنسبة للمسلم فإن إيروس، إله الحب، يتضمن مغزى جوهرياً أجلّ، لقد عصى الإنسان ربه ولكنه كفّر بما فيه الكفاية عن تلك المعصية، وحسبه أن الطرد من الجنة والهبوط إلى الأرض، بكل ما تحفل به هذه من نقم وفتن وابتلاء، كفيل بأن يقهره ويكبحه، ومن ثم فإن المسؤولية التي يحملها الإنسان والحساب الذي تخضع له أعماله، يتيحان له فرصة ثمينة للبرهنة على أصالة معدنه وصلاحه،

من خلال سعيه إلى حياة يشوبها العدل والفضيلة، لتفتح له من جديد أبواب جنان الحياة الدنيا.

إن الجنة لهي التحقيق الكامل للإنسان نفسه، الذي يتأتى فقط من خلال الحب، فالحب حركة تجاوز بها الإنسان ذاته، يتفوق عليها في اتجاه الآخرين. ولهذا فليس اتفاقاً أن جهنم تعني العزلة والوحدة، أي غياب الحب، في حين تشدو الجنة في المقابل بالحب الكامل والكلي والشامل. إنها اتحاد منسجم مع العالم والنفس.. والله. فالجنة تعني في المقام الأول مصالحة الإنسان مع الطبيعة ومع المادة، ذلك الأمر الذي يفسر بدوره غزارة النعم المادية التي يتسم بها مفهوم التراث المعني بالجنة، التي تعد في بعض منه عيداً لكل الحواس.

تمّ في فصل سابق بحث الدور الذي تلعبه النظرة في المفهوم الإسلامي للجنس، والآن يأخذ البصر، قلب الوجود المادي، في أداء دور إدماجي في جوهر الإنسان، فكل شيء يبدأ بالنظرة وبها ينتهي أيضاً. ثم أليست النظرة هي التي تعطي الحور مدلولهن اللفظي؟ إن السعادة الحقيقية تكمن في أن تشاهِد وأن تشاهَد (بفتح الهاء)، وبذلك ندرك المغزى العميق للذهب والفضة والياقوت والألماس الذي يوعد به المتقون. إنها ترمز إلى السطوع والإشراق الباهر. فهذه الأحجار الكريمة التي تضفي على الجنة قدراً من الغموض، مثل اللؤلؤ الذي يولع به العرب، الذي يعبر عن المني في أنقى صوره ولا يخلو من القيم الميتافيزيقية والخفية، فمن خواصه كما يقول الأبشيهي أنه «يفرح القلب ويبسط النفس ويحسن الوجه ويصفي دم القلب وإذا خلط مع الكحل شد عصب العين»(٢٣).

وتشارك حاسة الشم في عيد الحواس هذا، فريح الجنة من المسك والعنبر والزنجبيل الذي يفوح من أرضها ومن أجساد الحور، مشكلاً مع النظرة متعة شبه روحية تشع بها المادة. وينقل الأبشيهي قول جالينوس في أن «المسك يقوي القلب والعنبر يقوي الدماغ والكافور يقوي الرئة والعود يقوى المعدة والغالية تحل الزكام والصندل يحل الأورام»(٢٤).

ولحاسة السمع أيضاً نصيب وافر في هذا العيد، حيث تنساب موسيقى الفردوس لتعلو باللحن الكوني أصوات المؤمنين والأنبياء.. والله تعالى. ويكمن مغزى إدماج الكلام الإنساني في عالم الفردوس في تلاوة القرآن الكريم، التي تشكل جزءاً من مباهج الحياة الآخرة.

من المدهش حقاً، ضآلة الدور المنوط بالخضرة بالمقارنة مع غيرها من رموز الجمال. أجل، إنه يؤكد وجودها من حين لآخر، فالسماء تمطر المني وتزدان الجنان بالطيور والأشجار والزهور، ولكنها جميعاً تتخذ طابعاً حجرياً حيث تتكون من الأحجار الكريمة. إن الرمز الحجري يسود كافة أشكال الرموز، مبرزاً جدل المادة والحس، ذلك لأن الحياة برمتها ترتكن إلى الحب الذي يمحو الفروق ويوحد المتناقضات ويرقق المادة، مضفياً محتوى كلياً وإيجابياً على اللامادية الخفية ليمنح الوجود معنى في عالم ما بعد الوجود.

يعكس المسلم بذلك عمقه الشخصي على المادة، مما يجعله في حاجة إلى مضاعفة الإستعارات والصور والرموز وإثرائها، حتى تعبر عن حلمه العميق الضخم. فما يروى عن الجنة يعمل على ترسيخ أحلام النفس وتأكيدها كما يعلق بشلارد، بحق، في أن المرء حين يحلم بعمق فإنه يحلم بعمقه. وهذا يعني، أننا حين نحلم بالقيمة

الخفية للمادة تحلم بكينونتنا الخفية. ولكن هيهات، فالأسرار العظيمة لكينونة الإنسان تظل محجوبة في أعماقه الخفية(٢٥). والخصوصية المسلمة تكمن في تحقيق هذا عبر وساطة الرمز الحجري، فالياقوت يمكنه أن يوقظ داخل الإنسان لحناً من الصور والأحلام والخيال مسكناً آلامه، كل آلامه الماضية والحاضرة والمستقبلية! فعرش الله من الياقوت، ملك الأحجار الكريمة، فهو كما يصفه الأبشيهي «يورث لابسه مهابة ووقاراً كما يسهل قضاء الحوائج ويدر الريق في الفم ويقطع العطش ويدفع السم ويقوي القلب»(٢٦).

يبدو الأمر وكأن تقرب الإنسان إلى الله يتمّ عبر تصالح الأول مع الطبيعة. فذلك ما يعنيه تحقق المتعة عبر إشباع البدن والقضاء على الإحباط قضاء مبرماً. ولهذا توضح الكتابات الإسلامية، دون أدنى لبس، أن متع الجنان حسية وليست مادية، فطابع الجنان ليس مادياً ولكن طبيعة الإنسان هي التي تكتسب روحانية تتفق وهذه المتع الصافية المجردة والمطلقة. فهذه المتع ليست على شاكلة تلك الأرضية، حيث لا غائط ولا توالد في الجنة.

إن متع الجنان تستحوذ على البدن كله، تحوله إلى حس مطلق. فالإسلام يحض على تحقيق الرغبات بشكل كامل وليس العكس. والمغزى هنا نفسي أكثر منه دينياً، فالتصور الإسلامي للجنة مفعم بالإيجابية وبالتأكيد على الذات، إن الإسلام لا يقمع الغريزة، حيث تُلبى كل رغبات الإنسان في الجنة وتؤخذ برمتها على محمل الجد، فالسلام يعم عبر تحقيق الذات وإشباعها، حيث يلتقي الأولون والآخرون، ولا يقتصر الحب المكثف على الزوجات بل يشمل أيضاً الحور، مشيراً بذلك إلى تجاوز الذاتية في اتجاه

الآخرين، فلكل إنسان رفيق واحد على الأقل «ما في الجنة عزب»(٢٧).

يزدحم الفردوس بأهل الجنان فبدونهم تفقد الجنة معناها، فلا يمكن تصور جنة خاوية. أكثر من هذا، يوضح ما يروى عن الجنة أن رغبة المؤمن في لقاء الحور ليست من طرف واحد فحسب. فالحور تنتظر أيضاً وصول المؤمن بفارغ صبر «وإذا اشتقن أن يرين سادتهن في الدنيا يخرجن من أبواب القصور فيقول لهن رضوان آدخلن منازلكن فيقلن لا ندخل حتى نرى سادتنا فيخرجهن رضوان إلى أعلى الجنان فتنظر كل حوراء إلى سيدها وهو لا يعلم»(٢٨).

إذن الإنسان متوقع (بفتح القاف)، أليس هو موضوع الرغبة والانتباه والحب؟ إنه موضوع الحب الفردوسي حتى أثناء وجوده على الأرض، فالتجاوز نحو الآخرين عامل السعادة الأبدية الأساسي في الدار الآخرة، والجنة زمن المتع المعلقة، حيث الانتصاب الدائم وحيث تمتد النشوة إلى أربعة وعشرين عاماً. وعلى المرء أن يقر أن الحياة في الجنان نشوة أبدية مطلقة وأن نشوة الحياة الدنيا مجرد نموذج مصغّر يهدف إلى تدريب الإنسان وتمرسه استعداداً لاستقبال المتعة القصوى. في الواقع، إن صور الجنان تثير وعي المؤمن الذي يأخذ على عاتقه إثراء كينونته وعكسها مباشرة في قلب تلك الرؤية الشاملة.

إن الإثارة ليست قاصرة على المتعة النهائية، فهي مرحلة واحدة وحسب في مصالحة الإنسان، مرحلة تتبع تآلفه مع الأشياء ومن ثم إعداده لرؤية الله الباهرة. إن المشهد الأخير من رسالة السيوطي يتضمن وصف متعة الجنان العليا، التي تتسم بالجماعية وبالأمومة الكونية. أو بعبارة أخرى، إن المتع تتم عبر العبور من لقاء الآخر في

شكل الأنثى الخالدة إلى الاجتماع مع زمرة المؤمنين الآخرين.. وأخيراً لقاء الخالق العظيم.

المدهش هنا حقاً، هو تلك الوحدة في موضوع الحب الإبداعي التطهيري، حيث يتم التحول الصادق من خلال الحب، وما يسفر عنه من ترسيخ صحيح لإيروس، الذي يمكن عن طريقه وحده فهم المراحل الأولى للحوار مع الله تعالى. ويبدو أن حلقة ما تضيق ثم تبدأ بخلق الزوجين الأولين على حافة الجنة. فمن عدن إلى عدن تُلحظ استمرارية باهرة. وتشير وجهة النظر هذه، إلى أن الملحمة الأرضية مجرد حلقة فحسب، حلقة أساسية ليس أكثر. على الإنسان أن يعاني ويتحمل التمرس بالحياة والتاريخ حتى يتمكن من معرفة نفسه. إن عليه أن يصبح أرضياً حتى يصير علوياً، فهذا هو درب الإنسان الكبير، وإذا خلت تلك الاستمرارية من الطابع المأسوي، فالفضل يعود إلى المرور عبر الحب الذي سبق اكتشافه السقوط، والذي سعد به الإنسان على الأرض بقدر متفاوت قبل تحقيقه بشكل كلي ومتكامل في الجنان. فمن خلال الحب وحده يمكن التغلب على الفاصل بين الأرضي والعلوي، أو بين الحاضر والمستقبل. فالحب حاجة ماسة ونداء حثيث ينشد الكمال الذي يتحقق في الحياة الآخرة بشكل كلي وتام.

الإسلام، إذن، اقتصاد متعة يعمل على ترسيخها في الوعي الفوقي، إن إدماج القدسي بالجنسي هو، في نظري، الدرس العظيم والثواب المستحق لهذه الرؤية المسلمة للحياة الآخرة، وهي في التحليل النهائي مغزى ما يدعوه القرآن الكريم بالمثل.

يجد الفكر الأصولي في كتابة الإمام الراغب أقوى تعبير يسمح بالتحليل في أغنى وأجمل مناهجه، فالذي يهم ـ فيما وراء موضوع

الرغبة ـ فعالية الرغبة وفعالية الإنسان الذي يجرب المتعة ويمارسها، وليس طبيعة المتعة ذاتها.

يعرّف الإمام الراغب الجنة بأن فيها لكل امرىء ما يشتهيه، حيث الإشباع الكامل والمطلق للرغبة.. وهذا مما لا يمكن معرفته من خلال القوة المتخيلة فحسب، فالقرآن يخبرنا عن الجنان ﴿ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدّعون﴾، فالإنسان خُلق كائناً ذا شهوة، أو بعبارة أخرى: إن الإنسان قادر على التخيّل والحس، فالجنان مملكة الخيال. ويشير الراغب إلى الحديث الشريف «إن في الجنة سوقاً تباع فيها الصور»، بمعنى أن «السوق عبارة عن اللفظ الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب المشيئة، وانطباع القوة الباصرة ثابت إلى دوام المشيئة، وليس مجرد انطباع معرض للزوال دون اختيار..»[٢٩].

الجنة، إذن، مملكة الخيال. وقد تختلف مراتب اللذة وأنواعها وإن شملها جميعاً اسم اللذة، ولكن تبقى القوة المتخيلة والتوافق بين الحسّ والخيال أساس الاعتقاد في الجنة.

«فإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف المعطيات واللذات، والقدرة واسعة والطاقة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة، والرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة لكافة الخلق القدر الذي احتملته أفهامهم فيجب التصديق بما فهموه والإقرار بما وراء منتهى الفهم»[٣٠].

هكذا يصبح من السهل إدراك الكيفية التي حررت بها صور الجنان والحياة الآخرة الوعي المسلم، ليثبت من جديد وجود الجنسي مع القدسي.

(١) Louis Gardet, L'islam, religion et communaute, p.45.

(٢) الإمام عبد الرحمن بن أحمد القاضي، **دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار**، ص ٢٧.

(٣) الشيخ جلال الدين السيوطي، **الدرر الحسان في البعث وتقييم الجنان**، ص ٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥) **الإمام القاضي**، ص ٤٢.

(٦) **الشيخ السيوطي**، ص ٢١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٤) Gaudefroy, **Demombynes,** p. 345-6.

(١٥) القديس يوحنا، **الإصحاح العشرين**، ص ٣٩٣، سطر ١١ - ١٣.

(١٦) Maryse choisy, **La survie après la mort** p.20.

(١٧) طائفة يهودية زمن المسيح تنكر الحشر والملائكة. (هـ).

(١٨) القديس متى، **الإصحاح الثاني والعشرون**، سطر ٢٣ - ٣٠.

(١٩) Maryse Choisy, Ibid, p. 33-4.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣ - ٣٤.

(٢١) Loc., cit., p. 107.

(٢٢) **فخر الدين الرازي**، الجزء الثامن، ص ٢٨١.

(٢٣) الشيخ شهاب الدين أحمد الأبشيهي، **المستطرف**، الجزء الثاني، ص ١٢١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٥) G. Bachelard, **La terre et les rêveries du repos,** p. 51.

(٢٦) **الأبشيهي**، الجزء الثاني، ص ١٢١.

(٢٧) **صحيح مسلم**، الجزء السابع، ص ٢١٢.

(٢٨) السيوطي، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٢٩) الإمام أحمد الراغب، **سفينة الراغب**، ص ١١٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١١٥.

الفصل الثامن

القدسي والجنسي

يتمتع الجنس بمكانة متميزة رفيعة في الإسلام، سواء في النصوص الضابطة لممارسته على الصعيد الاجتماعي أو في تلك التي تسمح للحلم بالتحليق عالياً في أفق الرؤى المكثفة. إن المتعة الجنسية حق ثابت يتسق والرؤية المسلمة المتناغمة للحياة. ويضيف القرآن، فضلاً عن الأبعاد الحسية والبيولوجية والأخلاقية للجنس، بعداً جمالياً ليصبح الحب متعة وبهجة من نعمه تعالى. يصرح كتاب الله في سورة آل عمران ﴿زيّن للناس حب الشهوات من النساء﴾، ولنقف برهة عند كلمة زيّن المتصلة بحب الشهوات، فكلمة زيّن التي تأتي من زينة لها معنى الزخرفة، الحلية. وهي تنسحب هنا أيضاً على المتع الجنسية، مما يجعل لهذه المتع خلفية جمالية فاتنة. والقرآن الكريم يستخدم كلمة زيّن في وصف النجوم والكواكب التي تزين كبد السماء وكذلك لوصف الخيل والحلى، والزينة ليست أساس الحياة، فالآية تضيف:

﴿والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة

والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب﴾، فكل هذه من متاع الحياة الدنيا ولكن النساء تحظى بالمرتبة الأولى كما يقول الرازي «إن الالتذاذ بهن أكثر والاستئناس بهن أتم»[١].. فالمرأة تكمل الرجل والعكس أيضاً صحيح.

يصف كتاب الله المرأة بأنها ﴿أوَمن ينشَّؤا في الحلية وهو في الخصام غير مبين﴾[٢]. ولا يستطيع المرء أن يصف المرأة بأبلغ من هذا: حلية وصاحبة بيان مبهم تنقصه الحجة[٣]. ورغم ذلك تظل المتعة الجنسية، وفقاً للتصور الإسلامي، اللبنة الأساسية في الحياة الدنيا وعلى المسلمين أن يرحبوا بهذه الحقيقة ويفرحوا بها. والحديث يعلن من جانبه أن «الدنيا متاع وخير متاع الدنيا المرأة الصالحة»[٤].

إن الحب الصادق الذي تصاحبه الرغبة الملحة يعد سبيلاً إلى تحقيق الانسجام الكوني. وهذا رسول الله يقول:

> «إن الرجل إذا نظر إلى امرأته ونظرت إليه نظر الله إليهما نظرة رحمة، فإذا أخذ بكفها تساقطت ذنوبهما من خلال أصابعهما»[٥].

وتضيف رواية أخرى ما يعني أن الملائكة تحيط بهما حين يجامعها. إن للمتعة والرغبة جلال الجبال وبهاءها، فإذا حملت الزوجة فثوابها مثل الصوم والصلاة والجهاد. وهكذا تحض الأحاديث برمتها على النكاح.

يتضح من النصوص السابقة المفهوم الدقيق والصريح بضرورة ممارسة الجماع بين الزوجين، مع عدم السماح لأحدهما بمواقعه الآخر غصباً، فضلاً عن الانغماس في شعائر وطقوس دينية قد تعرقل إعمال اللحم. إن المدة الشرعية لهجر فراش الزوجية لا ينبغي لها أن تتجاوز أربعة أشهر حتى وإن كان ذلك بقصد النسك

والتعبد. وهناك مثل شائع بين القضاة يقول «إن الزهد لا يمنع من قضاء المراد». كذلك يُحرم شرعاً أن يقوم رجل على خصي نفسه أو غيره، لأن الإعتداء على القدرة الجنسية اعتداء على الحياة ذاتها. وتخصص كتب الحديث فصولاً مطولة تشجب فيها خصي الغير أو الخصي التطوعي. والرسول كان يرفض دائماً طلب أصحابه بالخصاء نظراً لطول بعد هؤلاء عن النساء بسبب الغزوات(٦).

ولا يجوز للمرأة في المقابل أن ترفض دعوة زوجها، بل يقرر أحد الأحاديث «إذا باتت الزوجة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح»(٧). وفي حديث آخر يلعن الرسول المساوفة والمغالسة(٨) التي قد تمارسها النساء، وقد سألت امرأة الرسول ذات يوم عن حقوق الزوج فأجابها بأن عليها تلبية دعوته وإن كانت على رأس التنور(٩).

وفق هذا المنطلق، يُكره الطلاق في الإسلام، الذي يعد في القرآن الكريم وفي سنّة النبي «أبغض الحلال عند الله». ولدينا حديث معروف للرسول يحث فيه على الزواج ويدين الطلاق لأن الله تعالى لا يحب الذواقين، الأمر الذي دفع دون غونسم إلى اعتبار هذا الموقف منطوياً على تناقض واضح، يدل على أن الإسلام ليس منسجماً مع ذاته!

وتعد مساعدة الغير على الزواج عملاً من أعمال التقوى، مما يدفع بما لا يقاس بأخلاق الزواج إلى القمة، فعلى المرء تشجيع الآخرين على الزواج، وعلى الوالدين أن يفعلا ما في وسعهما لتزويج من في طاعتهم. ويصرح القرآن الكريم بأوضح بيان: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم﴾(١٠) وعلى الابن الصالح أن يسعى في

زواج والده إذا ترمل، مما يجعل واجب التعفيف لا يقل أهمية عن واجب الكفالة.

بكلمة موجزة، إن إعمال اللحم نعمة من الله ومتعة يجب أن تتاح للجميع منذ سن البلوغ وحتى مراحل العمر المتقدمة. وعلى كل مسلم، مثله في ذلك مثل النبي يعقوب، أن يدعو ربه بالبقاء يافعاً نافعاً. ونجد في المحصلة الأخيرة، أن السمات الخاصة ـ مثل تعدد الزواج، تعاقب الزوجات، تغير الرجال وممارسة الجنس شبه الواجبة التي لا مندوحة عنها حتى وإن كان لأسباب تعبدية ـ تُضفي على أخلاقيات الجنس في الإسلام ميزة شديدة الخصوصية. قد يعتقد البعض أن هذه الخصوصية تعود إلى الحاجة الفسيولوجية والديموغرافية للإنسانية عامة وللمسلمين على نحو خاص، استناداً إلى قول الرسول «تناكحوا تناسلوا فإني مباهٍ بكم يوم القيامة»، حيث تعد النساء رأسمال بيولوجيّاً ليس ينبغي تركه معطلاً غير مثمر، فضلاً عن المكانة الاجتماعية التي وعد بها الرسول أتباعه تبعاً لقوله الشريف: «أفضل هذه الجماعة أكثرهم أزواجاً».

على الرغم من وجاهة كل هذه الدفوع، فلا أحد يملك إنكار وضوح مذهب المتعة في القرآن وفي السنّة والفقه الإسلامي حيث يشكل الحب، حتى في أعلى درجاته شهوانية، جوهر الكائن، مما يؤهله (الحب) لاحتلال تلك المكانة الرفيعة. ويفسر ذلك أيضاً تلك الإدانة المطلقة للراغبين عن الزواج حين ينقل عن الرسول قوله: «إن من سنتنا النكاح. شراركم عزابكم وأرذال أمواتكم عزابكم»(١١).

هذا الإصرار على أهمية النكاح يرتكز على أساس أن الزواج شفاء من الاختلاف والتفرد. ويكمن المعنى العميق لمؤسسة النكاح

المسلمة في الإقرار بتآلف وانسجام الزوجين كنموذج مثالي للحياة في أبهى صورها، وذلك لأن قانون العالم الأزلي يقوم على تكامل الجنسين، فهو علامة الكمال الإنساني وآية لمشيئة الله وتجديد لمعجزة الخلق. إن الرجل بمفرده كائن عاجز وكذلك المرأة. لكن التقاءهما في إطار النكاح الشرعي، يحقق لهما الإبداع، يسمح بالتوالد وبإيقاظ الحياة. إن الإسلام يعهد للإنسان بامتياز إلهي، يتيح له الذهاب إلى ما وراء الطبيعة والقيام بمهمة جنسية ثابتة، في إطار من البهجة والفاعلية والثمالة العاطفية. وانطلاقاً من هذا، ندرك معنى قول الرسول «إن الزواج نصف الدين»، بمعنى أن الحب يعادل نصف الإيمان لأنه يؤدي إلى تكامل شخصية الإنسان من خلال مودة الجنسين. فالوحدة المبنية على النكاح تسمح بالإبداع، لأنها تقوم على الحرية المفترضة في الحياة مع الآخرين. وتضفي هذه البدهية الأساسية على النكاح مهمة قدسية، لأن المتعة تقربنا إلى الله. وتبعاً لذلك، المرأة ليست ملكاً للرجل أو شيطاناً في ذاتها أو موضوعاً لمحض متعته، والرجل في المقابل ليس ملكاً للمرأة، أو شراً في ذاته أو وسيلة إمتاع. إن المعتبر الحقيقي في علاقة الجنسين هو مدى الارتباط العاطفي الذي يصل بينهما، ليصبح الحب بذلك صلاة وعبادة فعلية.

وللرسول حديث شهير «حبب لي من دنياكم ثلاث: الطيب والنساء.. وقرة عيني في الصلاة»، وقد تناول العديد من المفسرين هذا الحديث بالشرح، ولعل أبرزهم الخفاجي الذي يرى فيه ترسيخاً وتأكيداً لكلمة الله ورسوله. فما الطيب والنساء والصلاة إلاّ وسطاء للوصول إلى الجوهر[١٢]. ويوجد نص عظيم يساوي بين إعمال البدن والصدقات حيث يقول النووي في حديثه الخامس والعشرين:

«عن أبي ذر رضي الله تعالى عنه قال: إن ناساً من أصحاب رسول الله (ص) قالوا للنبي ذهب أهل الدثور بالأمور.. يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم؟

قال أوَليس قد جعل الله لكم ما تصدقون به إن لكم بكل تسبيحة صدقة، وكل تكبيرة صدقة، وكل تحميدة صدقة، وكل تهليلة صدقة.. وأمر بالمعروف صدقة ونهي عن المنكر صدقة وفي بضع أحدكم صدقة..

قالوا يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟

قال أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر فكذا إذا وضعها في الحلال كان له أجر»[١٣].

اللذة إذن، متعة تقوم على المشاركة، متعة تتأتى من الطرفين معاً، الذكر والأنثى، ومن هنا يأتي تماثلها مع أعمال التقوى من صوم وصلاة وإحسان، بمعنى أن الحب الأرضي والعلوي متضمنان في الشهوة، لأن الفاعلية الجنسية الموجهة للغير فناء وتسبيح لله تعالى.

تبعاً لذلك، يشكل الدخول شرطاً ضرورياً حتى يصبح النكاح نافذاً متضمناً حقوق الإرث. بل إن زواج التحليل لا بد أن يتبعه بناء بالزوجة. أما الاكتفاء بالعقد فيعد تحايلاً والتفافاً حول الإجراءات الصحيحة. فينبغي وفقاً للحديث الشريف «أن يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته»[١٤]. ويرمي حديث نبوي آخر إلى دمج الخيال في علاقة الجنس بين الأزواج، لمعاودة إشعال الرغبة المنطفئة بأخرى محرضة، وذلك حين ينصح الرسول أصحابه: «إذا أبصر أحدكم امرأة فوقعت في قلبه فليعمد إلى امرأته فليواقعها فإن ذلك يرد ما في نفسه»[١٥].

لا يمكن للمرء أن يجد منهجاً أرحب في اليسر والتسامح من المنهج المسلم بشأن الإثارة التي تعد إشباعاً وامتداداً للجنس. ذلك لأن

الرؤية المسلمة تعتمد على الإيجابية وليس على السلبية والنفي. تستند إلى القبول المبتهج الفرح وليس إلى الإنكار الكئيب. إن الرؤية الشاملة للحب تعتمد على التملك المتبادل، فالحب قانون الحياة والعالم وعلى الإنسان أن يتقبله، لأن إشباع الرغبة وتحقيق الحب بفرح وبهجة أحد أساليب الحمد لله على نعمه التي يغدقها على عباده، وهذا الأسلوب للحمد، وفقاً للنصوص، أفضل الأساليب اتباعاً، ألم يأمر به الله تعالى؟ ألم يجسده الرسول الكريم قولاً وفعلاً أمام جماعة المسلمين الأول؟ وأخيراً ألا يحتوي التراث على ألف أسلوب وأسلوب للمتعة في أكثر نصوصه قدسية والتزاماً؟

قد يعود السبب وراء تلك الرؤية الرحبة إلى انتفاء الشعور بالإثم والخطيئة كلية من الحب المسلم، الذي يبدو صافياً خالياً من الشعور بالذنب، تكون فيه جنباً إلى جنب وعلى المستوى نفسه المتعة والمسؤولية في آن، كيف يمكن إذن ألا نرى الموقف المسيحي على النقيض تماماً من ذلك الموقف الإسلامي؟ ولنقارن مثالاً على ذلك، النصوص القرآنية والأحاديث النبوية بتلك الاتجاهات التي عبّر عنها، على سبيل المثال، القديس بولس في العهد الجديد حين يقول: «فيحسن بالرجل أن لا يمس امرأة، ولكن لسبب الزنا فليحز كل رجل زوجته ولتحز كل امرأة زوجها»(١٦)، ويقول إلى أهل رومية في الاتجاه نفسه:

«لا نسلك بحسب الجسد بل بحسب الروح، لأن الذين هم بحسب الجسد إنما يهتمون بما هو للجسد والذين هم بحسب الروح فبما هو للروح، لأن الهمة الجسدية عداوة لله لأنها غير خاضعة لناموس الله وهي غير مستطيعة، فالذين هم في الجسد لا يستطيعون أن يرضوا الله»(١٧).

يحذر القديس بولس هنا من أعمال البدن لأن من يعملونه «ممتلئين من كل ظلم وزناء وخبث وبخل وسوء مفعمين حسداً وقتلاً وخصاماً وغشاً وإساءة، نمامين مغتابين مبغضين لله شتامين متكبرين مفتخرين مخترعي شرور عاقين لآبائهم[١٨]». ويمضي قدماً منتقداً إعمال البدن بالقول: «فنحن إذاً يا أخوة لسنا بمديونين للجسد لنعيش حسب الجسد، لأنكم إن عشتم حسب الجسد تموتوا وأما إن أمتّم بالروح أفعال الجسد فتحيون»[١٩].

تبدو كراهية الجنس جلية واضحة في هذه النصوص التي تدعو صراحة إلى قمع الشهوة والسير قدماً في اتجاه إماتة البدن. إن الأمر لا يقتصر هنا على تهذيب الغريزة فحسب، بل إنكارها وانتقاص قدرها.

لقد برزت في الثلاثين سنة الماضية تساؤلات واسعة حول هذا الاتجاه العدائي للجنس في الكنيسة المسيحية، ولم يتوقف الأمر على مجرد تخفيف حدة تعاليم الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية بهذا الصدد، بل أيقظت الدراسات المسيحية واليهودية التساؤلات بشكل جذري، فهذا «أوتو بير» يقترح إعادة تفسير التوراة وفق اتجاه يجعلها أقرب في الواقع إلى الاتجاهات القرآنية، لأن وحدة العمل الإلهي بالنسبة إليه، جلية بشكل كلي، ولذلك فلا بد أن يكون الجنس المتأصل في الطبيعة الإنسانية عملاً طبيعياً شريطة أن يوجه إلى الغايات المنسجمة مع الهدف الإلهي[٢٠].

ولا يقل تفسير التوراة الجديد الذي قدمه سيوارد هلتنر إثارة عن اقتراح أوتو بير السابق، حيث يؤكد الأول أن الجنس في التوراة يتجه نحو تحقيق الحياة وإنمائها بشكل يتفق والمشيئة الإلهية[٢١].

لا يتسم الفعل الجنسي تبعاً للكنيسة بالبهجة، بل على العكس تماماً، تحيط به الجدية لأنه يتمحور حول الالتزام والمسؤولية ولا تعنيه المتعة في شيء، ولهذا يُحذر دائماً من الميل الشديد أو الاستغراق الكامل في الجنس. إن الجنس إلهام ذاتي يتفوق الرجل من خلاله على ذاته باكتشاف نوعه وبتبين قدرته على الشهوة والتفاعل معها، ليصبح من ثم واعياً لقوته الحقيقية ولكيانه العميق. إن الجنس في المسيحية، منذ البداية، تمرس في الحياة من خلال الآخرين وليس نشاطاً منفرداً يمارس في عزلة، إنه اكتشاف للآخرين والتحام بهم. ويستعيد هلتنر المعنى الوارد في التوراة لكلمة «أن يعرف» بما يعني أن الجنس حياة مفتوحة أمام الملأ وسر قدسي. والارتباط الجنسي يتم حسب الإرادة الإلهية المسبقة في التميز الدقيق بين الجنسين، وممارسة الجنس تتم عبر مؤسسة الزواج، ذلك النمط النبيل الذي يقره المجتمع كنموذج للعلاقة بين الجنسين بغرض الإنجاب لا أكثر.

على الرغم من هذا التطور، يبقى الإسلام أعمق رؤية وأبعد غوراً، حيث يُحدد الحب ويعرّفه ضمن حدود الطبيعة الإنسانية كما خلقها الله، ولا يهبط بالجنس إلى مجرد تجدد معجزة الخلق فحسب، محيلاً إياه بذلك إلى مجرد ظاهرة ثانوية. إن الرؤية الكلية المسلمة تتضمن الالتقاء والتناقض والإيهام. ولهذا يصور الإسلام الجنس وفق مفاهيم الحدة، على حين يرى هلتنر أن الجنس في المسيحية أمر جدي واجتماعي وسر مقدس، وهذا صحيح، ولكن الإسلام يطرح الجنس وفقاً لصيغة الزوجية ويعبر عنه كأمر يجمع بين الجدية والبهجة، الاجتماعي والفردي، القدسي والتاريخي.

يعرّف ميرلو يونتي الجنس بأنه نشاط تعمدي يتبع الفيض العام

للوجود ويستسلم لحركته[٢٢]. وهذا التعريف يعبر في نظري عن أحد الوجوه الأساسية للمفهوم الإسلامي للجنس.

إن سمة الجدية في ممارسة الجنس ليست مثار شك، فالجنس متأصل في الإنسان، وهو أسلوب لتأكيد الذات من خلال إدراك الوجود المادي. ويقرر القرآن الكريم في مناسبات عديدة إمكانية إدراك النفس والعالم من خلال فهم شهواني، حيث يستشهد دائماً بمعجزة الزوجية كرمز رائع لعظمته تعالى. إن الإنسان، من خلال الحب، يصير مأخوذاً مفتوناً بالكون وبخالق هذا الكون، هذا الافتتان الذاتي يتحقق بإعمال اللحم. ولا يتبع هذا الإدراك الحسي النظام العقلي بل نظام الرغبة، لأنه يتم عبر اتصال جسد بجسد آخر، بما يفجره ذلك من إدراك للذات ومن ثم تجاوزها والتركيز عليها والاختلاف أيضاً.

أجل، يؤخذ الكائن الإنساني من خلال الجنس بجدية، ولهذا يحظى الجنس بكل ذلك القدر من الانتباه. إنه يتضمن الشهادة على جدية الوجود، حيث يغتسل الكون كل الكون، انطلاقاً من المفهوم المسلم، في مناخ جنسي. وقد يصل هذا المفهوم في بعض الأحيان إلى حد الاستحواذ والهاجس، على المرء أن يتزوج ويزوج من في ولايته وليس للعبادات بدورها أن تعرقل الشهوة. وهكذا يتفوق الجنس على الوجود المادي، بل لا تخلو الحياة الآخرة من الجنس، حيث تنطوي الجنان أيضاً على النشوة المطلقة والانتصاب الدائم.

إن النظرة الجادة لا ينبغي لها أن تمنع بحال الفرح والبهجة. فالرسول يحض أصحابه على المداعبة والملاعبة، أي على بعد الإثارة، لأن الحب لا يمارس في جو تغلب عليه الكآبة والحزن، إنه

ليس واجباً ثقيلاً، بل إحدى النعم التي يجود بها تعالى، فهو أرفع المتع والسبيل القدسي إلى السعادة.

هكذا يعني الجنس تجاوز النفس في اتجاه الآخر، وربما ينعكس التركيز في ذلك الآخر كاشفاً للنفس العرفان، المغامرة، الوهم، الفيض والحرية. وعلى الرغم من أن الفعل الجنسي يتراكم في التناسل مستقراً بذلك على رؤية واقعية للحياة، فإن الانسلاخ عن هذا الواقع يبقى متاحاً دائماً، ليصبح إعمال اللحم نشاطاً حراً يمارس بفرح وتهتك ويسمح، تبعاً لهذه الرؤية، باستعمال مختلف وسائل العزل[٢٣].

يتدفق الجنس في ثنايا الوجود بنية أساسية للحياة لا يؤمن إلاّ بذاته. وكل الدفوع والأسباب والآراء الملتوية الأخرى، لا تغير شيئاً من حقيقة المتعة الجنسية في حد ذاتها وفي آن معاً. قد يعلل البعض أن العملية الجنسية مجرد حيلة تمارس من دون وعي، أو أن سحر الحب يحول الوعي إلى لا وعي، ليتم إنجازها دون إدراك. إن الإسلام يقبل وظيفة الجنس التناسلية، غير أنه، لا يفرغ الجنس من تعمد المتعة بمعناها الصحيح، لأن المحتوى المركز للجنس يحيي الموات والجدب، ليكتسب بذلك قيمة مثالية. وحين يتحول الجنس إلى ترفيه يتغير اتجاهه وأهميته، لأنه ينسلخ عن وظيفته التناسلية ويصبح مشتغلاً كمؤثر إبداعي مثالي، حيث ينطوي على إثبات الروح، كما أنه شهادة على الحرية، محولاً الطرف الآخر إلى شريك وليس مجرد وسيلة إنجاب. هنا يتجلى الحب في أبهى صوره. بعبارة أخرى، إن ممارسة الجنس تنطوي على جدلية الجدية والبهجة، ولذلك على الغريزة أن تُلعب بجدية وأن تُؤخذ اللعبة على محمل الجد. وتنبع من هنا عظمة البدهية الإسلامية وجوهرها المبهم.

نعود مرة أخرى إلى ملاحظة ميرلو بونتي، في أن عنف المتعة الجنسية ليس سبباً كافياً لتفسير المكانة التي يحتلها الجنس في الحياة الإنسانية، فعلى سبيل المثال، تنعدم إمكانية تعريف النفس وتصنيفها مع الكتلة الإنسانية في أعم وجوهها المستقلة والتابعة، إذا لم تكن التجربة الجنسية ـ ظاهرة الشهوة ـ في متناول الجميع ومتاحة دائماً. تدل ملاحظة بونتي هذه على أن الرؤية الإسلامية كانت حريصة على الاحتفاظ بكل ثراء الجنس، في ممارسته وفي العيش فيه بشكل مكثف، وبكل ما يعتمل فيه من حدة وصراع.

تبرز من جديد النتيجة الحاصلة من جدلية الاجتماعي والفردي. فمن البداهة القول إن الجنس يتيح للفرد تجاوز ذاته، حتى في حالات الانحراف تنعدم الممارسة المنعزلة للجنس. إن الاستمناء، على سبيل المثال، يصاحبه أيضاً تخيّل وجود آخرين، الأمر الذي يجعل قدرة الجنس على توحيد أفراد الجماعة أحد أبرز وظائفه. يؤكد الحديث «تناكحوا تناسلوا» دور الجنس في توحيد الأمة الإسلامية، التي تعتمد في عزها وفي محنها على الحياة الجنينية. وحين تعتمد وحدة الأمة الاجتماعية والكلية على النشاط الجنسي للأفراد ، فالعكس أيضاً صحيح في أن تفرض الأمة بدورها متطلباتها واتجاهاتها على دوافع الفرد. إن الحب، قانون الحياة الكوني، يسيطر على التطور الإنساني، وللحب مدخل مزدوج: الفردية والاجتماعية. فقد خلق الله الناس قبائل وشعوباً ليتعارفوا ويتبادلوا المعرفة، كما خلق من كل شيء زوجه ليسكن إليه، ولهذا ينظر التراث الإسلامي إلى الصيرورة الكونية والحياة العضوية والتطور الفردي والتباين الاجتماعي، والعملية التاريخية، كظواهر يتحد بعضها ببعض، بما يتفق والمشيئة الإلهية. ومن ثم، يمكن إدراك تعدد قوى الجنس وغموضه والتباسه.

أن تحب يعني أن يصبح لديك نوايا تجاه من تحب. إن علاقة الشهوة المتبادلة تشكل أسس حياة الكائن مع الآخرين، فضلاً عن أن الجنس يشكل أيضاً حركة يتجاوز بها الفرد (المحب) ذاتيته في اتجاه الآخر (المحبوب)، ليكونا معاً أسس المشاركة بين المحب والمحبوب. ومن المؤكد، أن الوعي بالآخر يتم من خلال البدن، مثلما أحس أن وعيي يتحقق من خلال وعيي الذاتي.

نعود من جديد إلى ملاحظة ميرلو بونتي العميقة، في أن الرغبة في وجود شخص ثالث أثناء المواقعة من قبل المرغوب فيه أو عدم مبالاة هذا الأخير في الحديث عن الجنس من دون مراعاة وتحفظ، يدلان على كراهيته لهذه العلاقة الجنسية. إن هذه التوجهات علامات تهرب من الافتتان، فليس الجسد هو ما نحاول امتلاكه، وإنما الجسد المشتعل بالحياة بوعي. إن المرء لا يمكنه أن يحب مجنونة، إلاّ إذا أحبها قبل أن تجن(٢٤).

يتشكل الفعل الجنسي من انفعال الزوجين المتبادل، لأن المرء يعي جسده من خلال رد فعل جسد الشريك، كما يتحرر الوعي بالاتصال مع وعي المحبوب. إن النشاط الجيني هو القاسم المشترك للطرفين، الحبيب والمحبوب. بعبارة أدق وأكثر تحديداً، لا يعود هناك حبيب ومحبوب بل التحام الأجساد والأرواح المتحابة. وهذا ما يعنيه الرسول بقوله: «حتى يذوق عسيلتها».

على ضوء هذه الاعتبارات تكتسب الرؤية الإسلامية للنكاح تصورها الكامل، ذلك التصور الذي يدمج الجنس في المجتمع بغض النظر عن تنظيم الممارسة الشرعية للنشاط الجنسي. ينطوي النكاح في جوهره على التعريف السوسيولوجي للزوجين، المعبر عنه ضمن أطر المكانة الاجتماعية والأدوار المنوطة بهما وتسلسلهما الهيكلي

الخاص. تبعاً لذلك، ندرك أن شجب العزوبة ينبع من ذلك الاتجاه الخاص، الذي يوحد الزوجين في مجتمع مستقر وليس في المجرد أو في الوحدة الميتافيزيقية. إن النكاح يضع الفرد داخل الأمة ولهذا تنطوي إدانة العازب واحتقاره على الإدانة المعنوية للفردية والانفراد، «أشراركم عزابكم». فبواسطة النكاح يتم دمج الفرد في المجتمع وإدماج المجموع في الفرد.

ولا ينبغي تجاهل البعد الشخصي ككل، حيث يستقر البعد الشخصي للجنس وفق المفهوم الإسلامي، على فكرة المسؤولية. إن الجنس أمانة وهبت للإنسان والكل عنها مسؤول رجلاً كان أم امرأة. فالجميع مسؤول عن نفسه وعن جسده، مما يبرز أهمية فصول الفقه المتعلقة بتحديد مسؤولية الطرفين من نواحي القدرة والمقدرة، والعدة في حالتي الترمل والطلاق، والوضع الاجتماعي للخنثى، ثم علاقات الشهوة مع غير المرئي. تفيد كل هذه الاهتمامات الفقهية الاستمرارية الملحوظة في متابعة أدق التفاصيل.

وينعكس غموض الجنس من جديد على المستويين القدسي والتاريخي، فالحب سر مقدس ومادي، وتقبل الإنسان للجنس فعل إيجابي من أفعال التقوى كالصلاة والصدقة والشهادة، لأنه يتضمن تقبل معجزة النبوة المتجددة والتصور المسبق لنعم السماء. إن الجنس يعني الشهادة لإرادة الله، والتعبير عن المشيئة الإلهية. وهكذا يعد إعمال اللحم ببهجة وفرح وحرية، تعبيراً عن العرفان لله تعالى والحمد على تجدد معجزة الحياة المستمرة والفياضة.

إن النكاح سر قدسي صحيح. والزواج الفعلي يضع الإنسان، من الناحية الشرعية، في مرتبة الإحصان. ويتعلق الزنا تحديداً،

بالإنسان، رجلاً كان أو امرأة، المرتبط بعقد نكاح فعلي، ولهذا يعد أي إخلال انتهاكاً للأوامر الدينية والشرعية. وهذا يضفي بدرجة رفيعة على الفعل الجنسي وضعه السيكولوجي والاجتماعي والعاطفي علاوة على النبالة الروحية. وعلى العكس من المفهوم الشائع، إن الزواج الإسلامي لا يقل قدسية عن ذلك المسيحي أو اليهودي، على الرغم من أن الارتباط الجنسي ليس مطلقاً أو أبدياً، لكنه يبقى فعلاً إيجابياً تجاه النفس وتجاه الآخرين، وقبل كل شيء تجاه الله تعالى. ولعل عبارة ديكارت الشهيرة، أن الملحد لا يمكنه أن يشعر بالحب، تفسر تماماً الرؤية الصادقة لعلاقات النكاح كما تعبر عنها أغنية تونسية شائعة «نحن قوم للغرام خلقنا».

إذا وضعنا الدين جانباً، فالحياة الجنسية تتصل بنظام الوجود إلى درجة تجسيدها في كائنات تاريخية. فضلاً عن ذلك، إن الجنس يحتوي على توجهات تتسم بالتدفق وبالتجديد. ونعم الله ليست مجردة، إن لها مواقع محددة، ليست ضالة مجهولة الهوية ولكنها شخصية ذاتية. يعد الجنس من الناحية العملية وسيلة أرضية للانضمام إلى العالم والحياة، غير أنها ليست الوسيلة الوحيدة، فالجنس منحة، غريزة، تنشأ على أرضية علاقات محددة للعالم وللإنسان، تماماً مثلما يُنشئ الجوع والعطش علاقات من نوع آخر.

يقوم الجنس على الحرية وعلى استقلالية إرادة الفرد، وذلك ضرورة حتى يتقبل الإنسان المخاطرة النسبية في المسألة الجنسية. إن مشيئة الله تفسح مجالاً لإعمال إرادة الإنسان، التي بدورها تتكون من الفرص المتلاحقة والمتقاربة. لذلك، لا ينبع الارتباط الجنسي من قرارات ثابتة غير قابلة للتراجع. فالإسلام يتقبل الطلاق، أبغض الحلال، في المحصلة النهائية رغم أنه يكسر حلقة النكاح القدسية،

وذلك اتساقاً مع إدراكه العميق للطبيعة الإنسانية.

إن جوهر الحب الإنساني ينطوي على التغير والتبدل والفراق، ولعل قصة النبي مع زينب تعبر عن سمة الحب في صورته الكاملة، حين دعا رسول الله ربه في صلاة مؤثرة موجزة «يا مقلّب القلوب ثبت قلبي». إن ذلك الدعاء يعبر بعمق عن قوة الحب ومحاذيره، فلا يوجد في أرضية الواقع الحقيقي زواج خالد أو عهد مطلق، بل هناك فرص وآمال دائمة التجدد. وبعبارة أدق، المهم حقاً مدى الإصرار على الصدق مع النفس ومع المحبوب. وعلى الرغم من طبيعة النكاح القدسية فإنه يبقى التزاماً شخصياً وتاريخياً.

يقول ميرلو بونتي إن الجميع متفق على وصف الجنس بالأمر المثير الفاتن وذلك لأننا نرهن حياتنا الشخصية له، ولكن لمَ نفعل ذلك؟ ويمضي متسائلاً: لماذا نعد أجسادنا مرآة لكينونتنا سوى لأنها أنفسنا الطبيعية ووجودنا المادي المتدفق، رغم أننا لا نعرف يقيناً هل هذه القوى ملك لأجسادنا أو لأنفسنا، أم أن كليهما لا يمتلك هذه القوة بشكل كامل. لذلك، لا يمكن تجاوز الجنس مطلقاً مثلما لا يمكن أن يكون منغلقاً على ذاته. ولهذا فلا أحد ينجو ولا أحد يضيع(٢٥).

إن عبارة ميرلو بونتي الرائعة تجعلنا ندرك، على الفور، مدى دقة معرفة الإسلام بجوهر الكائن الإنساني، حين يضع الجنس ضمن أطر القدسي والالتزام الشخصي دونما مبالغة أو تهوين أو اختصار. ويبدو لي أن ذلك الشعور الفياض من السعادة، الذي قد يشوبه أحياناً بعض الحزن، يشكل وجهاً أساسياً للرؤية الإسلامية للجنس. ففي حين تختزل المسيحية الجنس بدعوى التفوق والتسامي، نجد الإسلام يرفض أبداً تحطيم الجنس وانتقاصه رغم حثه هو الآخر

على التفوق والسمو. فالجنس يكون مع الإيمان ومع الإنسان، ومن ثم فإن الإحساس بالسعادة والأمل، الذي يتدفق به القرآن وتحمله نصوصه الشريفة، يتأتى من خلال دعوة الإنسان للنجاة بنفسه عبر تقبل هذه النفس، وذلك لا محالة يتم من خلال الحب، ومن خلاله فقط.

---

(١) **الإمام الرازي**، الجزء الثاني، ص ٣٤٠.

(٢) **القرآن الكريم**، سورة الزخرف، آية ١٧.

(٣) هذا الوصف حكاية ما يقوله العرب في وصف الأنثى استهانة بها .(هـ).

(٤) **صحيح مسلم**، الجزء الرابع، ص ٩٩.

(٥) **القناوي**، شرح لامية ابن الوردي، ص ١٤.

(٦) **صحيح مسلم**، الجزء الرابع، ص ٩٨.

(٧) **العيني**، الجزء التاسع، ص ٤٨٤.

(٨) يقصد بالمغالسة اعتذار الزوجة عن تلبية دعوة الزوج بحجة الحيض .(هـ).

(٩) **العيني**، المصدر نفسه، ص ٤٨٤.

(١٠) **القرآن الكريم**، سورة النور، آية ٣٢.

(١١) **القسطلاني**، الجزء السابع، ص ٣١.

(١٢) شهاب الدين الخفاجي، **طراز المجالس**، ص ٥٠.

(١٣) الشيخ أحمد بن الشيخ حجازي الفشني، **المجالس السنية في الكلام على الأربعين النووية**، ١٦١.

(١٤) **صحيح مسلم**، الجزء الرابع، ص ١٥٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٦) **الإصحاح السابع**، ص ٢٥٥.

(١٧) **الإصحاح الثامن**، سطر ٥ ـ ٩ ص ٢٣٧.

(١٨) **الإصحاح الأول**، سطر ٢٩ ـ ٣١ ص ٢٢١.

(١٩) الإصحاح الثامن، سطر ١٣ ـ ١٥ ص ٢٣٧.

(٢٠) Otto piper, **L'Evangile et la vie sexuelle,** Delachaux and Niestle, p. 25.

(٢١) Seward Hiltner, **Sexuality and the Christian Life,** New York.

(٢٢) M. Merleau Ponty, **Phénomenologie de la Perception,** p. 183.

(٢٣) العيني، الجزء السابع، ص ٤٩٤.

(٢٤) M. Merleau **Ponty,** p. 195.

(٢٥) Ibid., p. 199.

الجزء الثاني:

المسلمون والجنس

الفصل التاسع

الجنس والمجتمع

تتسم الرؤية الإسلامية للجنس بالكلية، وتهدف أساساً إلى إدماج الجنس كتجربة حياتية يومية.

فالإسلام يقر بالجنس من دون لبس أو إبهام، غير أن هذا الإقرار البيّن يتعلق بحقيقة غامضة الجوهر تشتمل على أسس جذرية ذات أبعاد متناقضة: الجدية والهزل، الاجتماعي والفردي، القدسي والمادي. والقول بأن الإسلام يرمي إلى إدماج الجنس في المجتمع، من دون انتقاص لأي من عناصره، يعني تقبله الصريح لكل ما يعتمل فيه بالضرورة من صراع وحدة وتناقضات.

يعكس رفض الإسلام تقيد الجنس بهذا العنصر أو ذاك، في الحقيقة ثقته بقدرة المؤسسات الاجتماعية الموجودة على التخطيط والاختيار، أو على الأقل تأكيد أهمية هذا البعد الحسي وفقاً للظروف الموضوعية. إن اعتراف الإسلام بالجنس ككل يفسح المجال أمام قيام أنماط متعددة من العلاقات، يزعم كل منها اتفاقه والإسلام، على الرغم من تناقض هذه الأنماط بدرجات متفاوتة مع بعضها البعض. تقتضي هذه الدراسة من ثم، إلقاء الضوء على

الممارسة الجنسية على صعيد الحياة اليومية، من أجل البحث عن النمط الخاص الذي يتضمنه الإسلام. كيف لا والجنس قد نال قسطاً وافراً من التجربة العملية بقدر لا يقل بحال عن ذلك الذي تناوله به الفكر.

يقودنا المفهوم الإسلامي للجنس إلى ممارسة المسلمين الجنسية، وهي نقطة، بلا ريب، بالغة الدقة، غير أنها تبرز مفهوماً يتعذر وجود ما يدانيه رحابة واتساعاً. الآن علينا العبور في هذا الجزء من الكتاب إلى واقع ممارسة الغريزة، بعد أن تعرفنا بقدر كافٍ على المفهوم الديني والكوني، كي نتعرف على كيفية تعبير المسلمين عن هذا المفهوم في سلوكهم الواقعي المميز. أو بعبارة أخرى، علينا التقاط ذلك الجدل ذي الصيغ الثلاث: القدسي، الجنسي، الاجتماعي من خضم الحياة اليومية. يسمح الإسلام بداية بممارسة الجنس ضمن إطار النكاح مدمجاً إياه في المجتمع وفي الحياة العامة للأمة، بواسطة حث المؤمنين وحضهم على أخذ نصيبهم من متع الجنس، التي تعتبر بدورها صوراً مسبقة لمتع الجنان والحياة الآخرة. إن ذلك الاعتبار يضفي على النكاح لمسة قدسية تُعرف بمرتبة الإحصان، بمعنى أن النكاح يقوي الإنسان ويحصنه. غير أن الإسلام يتيح على مضض فصم عرى النكاح، مما يجعله يبدو من زاوية أخرى، ذا صبغة مؤقتة نسبياً، كما أنه يقبل بتعدد الزوجات، أي توسيع دائرة الآثار التي توجبها روابط النكاح. تؤدي خصائص النكاح هذه إلى قدر من الاختلاف والتنوع قد يقل أو يكثر، رهناً بأسلوب استعماله، وهو ما لم تنج من آثاره بنية الأسرة وأساليب التنشئة الاجتماعية.

فيا له من تناقض! كيف يؤدي الإسلام، ذلك الدين الذي يتسم

بوحدة الفكر، في محصلته الأخيرة، إلى التشرذم الاجتماعي، بينما الوحدة الروحية للأمة ترفض الخلاف وتأباه بكل صوره! ربما يزول التعجب أو تخف حدته إذا أمعنا النظر في أن الخلاف والاختلاف آيات جليلة تتجلى فيها المشيئة الإلهية في أبدع صورها، ألا يقول تعالى: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا..﴾[١] وتلك نقطة هامة تسمح لنا بتكرار القول بأنه لا يوجد مجتمع مسلم واحد، بل بنى اجتماعية متعددة كل منها يدعي المطابقة والإسلام. ولن نمضي قدماً مع المغالين في الادعاء بأن لكل من هذه الشعوب إسلامه الخاص، رغم أنه من السهولة بمكان العثور على أنماط سلوكية مختلفة واتجاهات متباينة بين مختلف هذه الشعوب المسلمة المنتشرة في أفريقيا السوداء والعالم العربي وإيران وماليزيا وغيرها، بقدر يفوق كثيراً اعتبار هذه الاختلافات نتائج لعادات شعبية وتقاليد متأصلة فحسب. يرجع الفضل في ذلك التباين، بالدرجة الأولى، إلى المرونة الجوهرية التي يتضمنها الإسلام ويتحلى بها، مرونة تصر على رفض التضحية بهذا الكائن المراوغ وبتلك الحياة المبهمة. أليس يوضح المنطق أن أي مجتمع مبني في الواقع على توازن حذر بين العناصر الثابتة وتلك المتغيرة، بما يعني أن أي مجتمع يعيش حركة تغير مستمرة بين العناصر الثابتة وتلك القابلة للتغيير؟! إن الدراسة العميقة المعنية بهذه الأسس قادرة على التقاط الجدل العميق الفعال في المجتمعات المسلمة التي تتشابه بناها الاجتماعية وتطورها التاريخي إلى حد بعيد.

ويعد ساذجاً أو منحرف التفكير بحق من تدهشه الفجوة القائمة بين الفكر والتطبيق في أي مجتمع، والمجتمعات العربية المسلمة لا تشذ بحال عن تلك القاعدة المعروفة في مجتمعات العالم بأسره. لقد بقيت مبادىء المساواة والمشاركة في حيز النيات الورعة التقية،

فيما أدلى المجتمع العربي المسلم بدلوه في عدم المساواة والحكم الأرستقراطي والإقطاع. لذلك من البداهة بمكان تحول الرؤية تلك المنفتحة المتأصلة في المفهوم المسلم للحياة إلى تجهم محض وعبوس قمطرير يسود المجتمع المسلم ويحيط به إحاطة السوار بالمعصم.

لهذا تقتضي هذه الدراسة استحضار أنماط اجتماعية مهيمنة، إلى جانب إلقاء الضوء على علاقة الجدل الجنسية وعلى تطور أخلاقيات الحب، فضلاً عن تناول الاتجاهات الملموسة المتصلة بالظروف التاريخية وبالبناء الاجتماعي. تخيّم عوامل ثلاثة بظلها الثقيل على المجتمعات محل البحث، يتعذر الفكاك من أسرها وهي: التسري، والفجوة الاجتماعية بين المدينة والريف، والأساس الاقتصادي لعلاقة القرابة العربية. لقد شكّلت هذه العوامل بمجملها الواجهة التاريخية للمجتمعات العربية المسلمة، ناهيك عن إسهامها في تغيير اتجاه الجدل الجنسي إلى ما يتفق ومتطلبات الواقع الاجتماعي، مبتعدة بذلك عن الرؤية الإسلامية الأولى.

الغريب في الأمر عدم إحاطة نظام التسري بالدراسة العميقة الكافية رغم عمق الأثر الذي أحدثه في الواقع المسلم وفي تطور المجتمعات العربية المسلمة. ومن المهم ملاحظة أن العلاقة بين السيد والجارية كانت تتضمن في الغالب جانب الشهوة، خاصة وقد قصر الفقه الزواج على أربع، في حين أبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام جحافل الحظايا.

توحي إمكانية تطبيق قوانين النكاح على علاقات التسري أن زواجاً صحيحاً قد تمّ التعاقد عليه بين السيد والجارية، غير أن هذه العلاقة الجنسية الشرعية تبقى مرتهنة بالنية الحسنة لدى السيد المالك.

ولذلك جاءت أحكام الفقه معنية في المقام الأول بحماية مصلحة الطرف الثالث الذي قد تسفر عنه علاقة التسري، والذي أيضاً بمولده تتبدل مكانة الجارية الاجتماعية لتصبح أم ولد. يتناول القدوري في مختصره هذه الأحكام:

«إذا ولدت الأمة من وليها فقد صارت أم ولد له، لا يجوز بيعها ولا يملكها وله وطؤها واستخدامها وإجارتها وتزويجها...

وإذا وطيء الرجل أمة غيره بنكاح فولدت منه ثم ملكها صارت أم ولد له.

وإذا وطيء الأب جارية ابنه فجاءت بولد فادعاه يثبت نسبه منه.. وصارت أم ولد وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها.

وإن وطيء أبو الأب مع بقاء الأب لم يثبت النسب منه، فإن كان الأب ميتاً يثبت النسب من الجد كما يثبت من الأب.

وإن كانت الجارية بين شريكين فجاءت بولد فادعاه أحدهما يثبت نسبه منه وصارت أم ولد له وعليه نصف عقرها ونصف قيمتها وليس عليه من قيمة ولدها شيء. فإن ادعياه معاً يثبت نسبه منهما وكانت الأمة أم ولد لهما. وعلى كل واحد منهما نصف العقد تقاصا بماله على الآخر ويرث الابن كل واحد منهما ميراث ابن كامل.

وإذا وطيء المولى جارية مكاتبة فجاءت بولد فادعاه فإن صدقه المكاتب يثبت نسبه منه، وكان عليه عقرها وقيمة ولدها ولا تصير أم ولد له.. وإن كذبه في النسب لم يثبت نسبه منه»[٣٠٢].

هذه فقرة يبدو فيها واضحاً جلياً مدى اتساع الحرية المحيطة بعلاقات التسري، وتدعم مدارس الفقه المختلفة بدورها هذه الحرية من خلال مئات النصوص المتعلقة بالتسري. فقد تتزوج الأمة بسيدها لتصبح أداة خاصة لإشباع رغباته. فمعها وحدها يتحرر السيد من كافة القيود وترفع الحشمة، لأن العلاقة لا تهدف في أساسها إلى جانب الإنجاب بل لا تتوقعه أصلاً، وإذا حدث

ووضعت الجارية تتبدل مكانتها الاجتماعية لتكتسب بذلك بعض الحقوق. ورغم أن مكانتها الجديدة لا تعني تحررها الكامل، فإن ظروف استرقاقها تتحسن بعض الشي. ويناط بالجارية العمل والمتعة، وإن أكسبتها المتعة بعض المزايا. فكما يستطرد صاحب الفتاوى: «ويزيد الجارية التي استمتع بها في الكسوة احتراماً للعرف»[٤].

أما الزوجة الشرعية «الحرة» فتتمتع من ناحيتها بمكانة اجتماعية أرفع، وإن اقتصرت على ناحية الظاهر. تصبح الجارية في المحصلة الأخيرة منافسة للزوجة، فالجارية من الناحية الواقعية تغبط الزوجة وليس العكس، مما يدفعها إلى شحذ أسلحة الفتنة واستغلالها لسلب لب الزوج، وغالباً ما تنجح في الاستحواذ عليه. وعلى الزوجة في المقابل أن تتسم بالجدية والصرامة، على عكس الجارية، التي يتحتم عليها إتقان كل فنون الغنج والدلال، يساعدها في ذلك تحررها من أسر العزلة وأسوارها التي تحيط بخناق الزوجة، فتزداد الأخيرة في الجهل نسبياً. نتيجة لذلك الوضع تصبح للمرأة مكانة اجتماعية مزدوجة بحسب موقعها، سواء من ناحية عقد النكاح أو من ناحية نظام التسري. والقرآن الكريم بريء من هذا التمييز، بل من كافة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة.

أصبحت الجواري، على صعيد الواقع في وضع مضاد للزوجات وبتن يشكلن منافسة شديدة لهن، فقد اكتسبت الأول وضعاً شرعياً عوضهن بما يفوق كثيراً ظروف الاسترقاق الصعبة. أتراه انتقاماً عادلاً؟

ربما، وعلى المرء أن يطلق عنان فكره محاولاً تصور ما قد يفعله وجود جوار فاتنات يظللهن والزوجات الحرائر سقف دار واحدة.

لا بد أن الغيرة فعلت الأفاعيل بهؤلاء الحرائر اللائي أُسقط في أيديهن وأخضعن نفوسهن لتقبل اقتسام الزوج وخيراته مع من يفقنهن فتنة ودهاء. إن الجارية بلا ريب مقتحمة متوثبة، على المرء أن يعمل الفكر فيما تمخضت عنه هذه المنافسة من أخوة نصف أشقاء، قذفت بهم إلى الحياة مضاجع مختلفة لتضع بعضهم البعض في مواجهة حادة.

ليت الأمر توقف عند هذا الحد، بل زاده سوءاً انتماء ذلك الكم الهائل من الجواري إلى أعراق مختلفة وأنماط ثقافية متباينة. فقد جُلبن من غالبية بلدان العالم القديم، أفريقيا وآسيا وأوروبا، فأتين بسحر دخيل وعطر مغاير ليلهبن الشهوة ويؤججن سعيرها. لقد أسهمت الإماء بقسط وافر في تطعيم الثقافة العربية بمختلف ثقافات العالم، تطعيماً لم تسلم منه القاعدة الاجتماعية العريضة. ومنذ الحكم الأموي، امتداداً إلى العباسي الذي شهد الذروة في تجارة الرقيق، أخذت قيمة القيان في الارتفاع لا لجمالهن فحسب، بل أيضاً لما يتمتعن به من مواهب في ميادين الشعر والأدب والغناء والرقص(٥).

ترك نظام الجواري، هذا المضاد للزوجات، بصماته الواضحة في أخلاقيات المجتمع العربي التقليدي، خصوصاً في طبقته الأرستقراطية كبلاط الخلفاء وقصور الأمراء والنبلاء. وبالطبع، فليس كل الجواري يتمتعن بجمال تلك الحسناء التي دفع فيها الخليفة هارون الرشيد سبعين ألف درهم(٦)، أو الشهيرة تودد التي بلغت قيمتها وفقاً لبعض الروايات عشرة آلاف درهم. مع ذلك، انهمك الجميع في المنافسة والمزاحمة، كل منهن تحلم باليوم الذي تواجه فيه ذلك الاختبار الصعب، ولمَ لا، ألم تجب تودد بيسر

وسهولة على كافة الأسئلة التي طرحتها لجنة مؤلفة من أشهر عقول زمانها حول مختلف صنوف المعرفة من طب وفلك وعلم الكلام ورياضيات وأدب وفقه وتوحيد.

وللأمين شرف السبق في إعداد فرقة خاصة من الفارسات ذوات الشعر القصير في ملابس غلامية تزين رؤوسهن العمائم، وسرعان ما انتشرت هذه البدعة في بقية المجتمع. فهذا شاهد عيان مثل بين يدي الخليفة المأمون، يوم عيد أحد الزعف، يذكر أنه وجد نفسه محاطاً بعشرين فتاة يونانية في أبهى الحلل، يرقصن والصلبان الذهبية تلف أعناقهن، وفي أيديهن أغصان الزيتون وجريد النخل. ويسرد المؤرخ المعروف فيليب حتي الكثير عن المتوكل وعن جواريه الأربعة آلاف اللاتي شاركنه الفراش(٧). لا بد أن المنافسة كانت حامية الوطيس بين هؤلاء جميعاً، لكنه على أي حال لم يكن بالوضع غير المألوف!

هكذا تحددت مسبقاً هزيمة الزوجة على يد هؤلاء الجواري، اللاتي حققن نصراً مؤزراً وتمتعن بنفوذ واسع بفضل مبادىء المساواة العربية، وعرفن وحدهن في النهاية السبيل إلى السيطرة على قلوب الرجال وسلب عقولهم. لقد بلغ عبء هذا الميراث الثقافي درجة جعلت نموذج الأنثى العربية يحمل، ربما إلى يومنا هذا، سمات ذلك الوضع البعيد الذي طبع الزوجة بالجدية والصرامة، على حين تفرغت الجارية للمتعة والبهجة والفرح، ناهيك عن التمرس في شتى صنوف الفن والمعرفة.

يعلق أحمد أمين على تلك الظاهرة قائلاً:

«ويظهر لنا أن «الجواري» كن أنشط من «الحرائر» في النوعين معاً، أعني من ناحية الإنشاء الأدبي ومن ناحية الإيحاء إلى الشعراء، ويرجع

السبب في ذلك إلى النظام الاجتماعي إذ ذاك، فقد كان الناس ـ كما نقلنا عن الجاحظ ـ يغارون على الحرائر أكثر مما يغارون على الجواري، ويحجبون الحرة ويشددون في تحجيبها، وإذا أراد أحد أن يتزوجها بعث «بخاطبة» تنظر إليها، وتصف للرجل محاسنها وعيوبها، أما هو فلا يراها إلاّ بعد الزواج، ولكن الجارية شأنها غير ذلك. فهو لا يعيّر بها كما يعير بقرينته الحرة، ثم هي سافرة إلى حد بعيد بحكم أنها في كل وقت عرضة لأن تباع وتشترى. وهي تقضي للرجل حوائجه.

ومن ناحية أخرى، فقد عني الرجال بتعليم الجواري ـ كما يظهر ـ أكثر من عنايتهم بتعليم الحرائر.. اللائي لم يكن يعنى بتعليمهن وتربيتهن إلاّ طبقة قليلة وهي طبقة الأشراف ومن في حكمهم.. وسبب آخر: وهو أن الناس كانوا يرون أن الجواري هن ملهى الرجال. فحاول القائمون بأمورهن أن يرقوا هذه الملاهي بكل ما يتطلب اللاهون، ورأوا أن الجارية إذا كانت مغنية أديبة موسيقية شاعرة كان ذلك أفعل في قلوب الرجال، فلم يألُ جهداً في تحقيق مطالبهم.

نعم، نجد كثيراً من الحرائر اشتغلن ببعض العلوم، ولكن أكثر ما اشتغلن به كان الباعث عليه دينياً ككثير من المحدثات والمتصوفات»[٨].

بكلمة موجزة، كانت الصرامة والعزلة من نصيب الحرائر فيما حظيت الجواري ببهجة الإبداع الفني والإلهام الجمالي. ألا يكون متوقعاً انطلاقاً من ذلك الوضع الشاذ أن تحصل الجواري على السبق وتنال الدرجات العُلا في سباق الحب المطلق! نعم، من الصعب إنكار أن نظام التسري قد فعل فعله في الانتقاص من قيمة الزوجة ومكانتها، مما يبرر التساؤل عن المصير الذي آل إليه مبدأ تآلف الجنسين؟ لقد تحول هذا المبدأ الذي كان يرمي إلى تحقيق التكامل بين جانبي الجدية والبهجة إلى تفكك الجانبين ووضعهما في جهتين متعارضتين، لينبثق عنهما أنماط مختلفة من النساء:

الزوجة الصارمة الجادة والجارية المتفتحة الطروب، الأمر الذي قد يلقي بعض الضوء على ظاهرة الاستياء والنفور السائدة بين العرب تجاه الزوجة، وسعيهم اللانهائي في البحث عن شيء ما فيما وراء الزوجة.

لم يكن التسري العامل الاجتماعي الوحيد المهيمن، فقد فاقه أهمية ذلك الانقسام بين المدينة والريف، خصوصاً أن ظاهرتي التسري وتعدد الزوجات اقتصرتا على الطبقات الثرية في المدن، مما يسمح لنا بالضرورة باستنتاج أن الريف المسلم قد شهد أنماطاً سلوكية مغايرة على الرغم من ضآلة المعلومات التي خلفها المؤرخون بهذا الصدد.

كانت المرأة الريفية تعمل إلى جانب الرجل، تقوم في مجال الزراعة بالتقاط الزيتون وحصد الحنطة، تمهد الأرض لزراعة الأرز ومن ثم حصده، دع عنك رعايتها للأغنام والماشية وجلب الماء وجمع الحطب وطحن الحبوب. أدى ذلك العمل المضني إلى إدماج المرأة الريفية في حياة فعالة منتجة، جعلتها تحظى بمكانة اجتماعية خاصة تختلف كثيراً عن مكانة شقيقتها في المدينة. كان الجنسان منفصلين في الريف، ولكن الوضع كان مختلفاً عن النمط الشائع في المدن، لم تحجب النساء في الريف بل عشن في الهواء الطلق حيث لا تسمح حياة الريف بالاحتجاب والعزلة، ولم ترتد الريفيات النقاب فهو غير ملائم للعمل في الحقول، وأخيراً لم ينتشر نظام التسري لأن الظروف المادية لا تسمح بمثل هذا الترف.

لعل البعض يتساءل، هل لعب تعدد الزوجات دوراً مماثلاً في الريف لذلك الذي أداه في المدن؟ لقد شهد الريف الطلاق، أي ظاهرة الزيجات المتلاحقة، ولكن يمكن القول وفقاً للمعلومات الضئيلة، إن

الأسرة الريفية تمتعت بدرجة كبيرة من الاستقرار بفضل عدم إدراك الريف لحياة الترف والبذخ التي جلبتها الحضارة إلى المدينة، مع كل ما واكبها من انتقاص لمكانة الزوجة الاجتماعية نتيجة لشيوع التسري.

أما في ما يختص بالمسألة الجنسية، فقد تمخضت الرؤية الإسلامية عن مفهومين متباينين، البدوي والحضري. فعلى حين يتميز مفهوم الحب البدوي بالتعلق الشديد بالأنثى وبالتزام الأمانة والوفاء في الحب، أي تجاوز المرء لذاته والتوجه بكله في اتجاه الطرف الآخر محاولاً الفناء فيه، يميل المفهوم الحضري إلى الحسية المصقولة والبذخ الواضح الذي ينطوي على سعي المرء الحثيث وطلبه اللانهائي في تحقيق ذاته عبر خوض غمار تجارب عديدة متنوعة بالقدر الذي تسمح بإدراكه أمبراطورية شاسعة بالغة الثراء.

وقد أسفر هذان المفهومان عن اتجاهين متغايرين: الانطواء على الذات، أو الانبساط عن الذات. بصيغة أخرى أدى المفهومان إلى بروز نمطين، الدون كيشوت الذي يجود بنفسه في سبيل الآخرين، والدون جوان الذي يروم تحقق ذاته أبداً ودونما اكتراث بأحد، أي قيس بن الملوح وعمر ابن أبي ربيعة.

من المؤكد أن ظهور نظريتين في الحب لم يكن وليد الصدفة، فسرعان ما استقطبت النظريتان الأفراد والطاقات المادية في ما عرف بالحب البدوي والحب الحضري. يتسم الأول بالعفة والوفاء حيث يقصر الشاعر البدوي جلّ طاقته في الحب والإبداع على امرأة واحدة، حيث تزيد العفة الحب اشتعالاً في حين يفسده الوصال. ويصبح الجنس بذلك العدو الأول للحب. فالمرء ينعم قدر معاناته في الحب. ولهذا تدين قبيلة بني عذرة بشهرتها الواسعة إلى

عفة وإخلاص عشاقها وتعاستهم أيضاً. وبمرور الزمن تكونت الثنائيات الأسطورية لتلهب مخيلة الجانبين، الريفي والحضري، أمثال قيس وليلى، وجميل وبثينة، وكثير وعزة.

يبدو الأمر وكأن المرأة البدوية قد أحست بأنه ما زال في جعبتها قوة كبيرة، ألم يكن لها باع طويل في تطوير كافة مجالات الحياة الاجتماعية إبان نهضة الحضارة العربية في أيامها الأولى، التي تحولت للمفارقة في نهاية المطاف إلى مقتل لها. علّنا لا نجانب الصواب في القول إن المرأة البدوية رأت بثاقب حدسها أن التكيف مع الأوضاع الجديدة التي طرأت هو أفضل ما تقوم به لاستعادة سلطانها، وذلك بأن تنفذ من ثغرتها المعتادة، الحب، لتثأر لشقيقتها في المدينة. وحده سلطان الحب يسمح لها أن تنتقم ممن ضرب عليها الحجاب وممن طمسها بالنقاب، أو بعبارة أدق ممن كبلها وحرمها تحقيق ذاتها[٩]. فكان من الضروري أن تتحول النظرة الإسلامية للحب والحياة، ذلك الحب اللانهائي والحياة المتفتحة، إلى قوى روحية متسامية لتصبح المرأة البدوية قيمة روحية بذاتها تجسد الجمال والعدل والحرية والسعادة، أي المطلق. ومن ثم أصبح الحب يعني الارتباط بذلك النموذج الفذ. «وكان لها ما أرادت، فليس شعر الغزليين من العذريين وأمثالهم سوى جنود يحملون لواء المرأة»[١٠]. هكذا التزم الشعراء العرب في اللاوعي بمبدأ المساواة بين الجنسين الذي يتفق ونموذج الأنثى المثالي، ليخرسوا بذلك الجنس واللحم تاركين المجال لحديث الروح، الأمر الذي أدى إلى تجريد الحب من محتواه الحسي.

اتسم الحب في الجانب الحضري بالإباحية، بالبهجة، بالعبث، وبالاتحاد الشهواني. وتصدر اللحم رأس القائمة لتنحصر قيمة المرأة

في مدى قدرتها على بث الشهوة والإمتاع. ولعل الوليد الثاني أبرز نموذج يعبر عن ذلك الاتجاه، الذي يراه بلاشير اتجاه رجل مقهور حرر نفسه في التهتك والحب المستحيل. أما غاستون فيعتبر الوليد شاعراً وموسيقياً ومغنياً انغمس في كل أشكال التهتك، ليتجاوز صدى فضائحه دمشق إلى الأماكن المقدسة(١١).

إن الفضل يعود لشعر الغزل في ظهور هذين المفهومين للحب على التناوب ولقرون طويلة وحتى يومنا هذا، بحيث يبدو الأمر وكأن الكلية التي ارتأتها الرؤية الإسلامية لم تملك سوى الانسحاب جانباً حين واجهت واقع الحياة. وقد كشف هنري بيريز هذه الظاهرة في الشعر الأندلسي حين لاحظ مدى الترادف بين العفاف والعذرية في شعر ابن سارة، وكتب يقول ما معناه أن الأندلسيين حملوا لواء عبادة المرأة إلى حد بعيد، فمن الصواب الاعتقاد أن الشعراء يعكسون أفكار عصرهم، ويقومون كذلك بتعديل الأفكار المغايرة التي يتبناها معاصروهم، مثل تلك المتعلقة بالمرأة، وذلك بفتح عيون هؤلاء على صفاتها الطبيعية والعمل على قيادتهم نحو الكياسة واللطف(١٢). فهذا داود الأنطاكي يعلن أن الحب «لا يشترط اقترانه بشهوة الجماع، وأما الكائن عن مشاكلة في النفس وارتسام في الذهن فحب لا يزول»(١٣).

ويبدو أن صعوبة تحقيق الانسجام بين الحس والروح، قد دعت إلى تحول الفكر المسلم في المحصلة الأخيرة إلى التوتر الإبداعي، حيث فرضت ظروف الحياة العملية بالضرورة فجوات متعارضة متفاعلة، في حين آستغلت المفاهيم القرآنية للحب والجنس في حدها الأقصى. بعبارة أدق، لقد تحطمت علاقة جدل الجنس/ الحب فتوقف الأخير عن كونه فعل مشاركة للحبيب والمحبوب ليتحول

إلى مطلب يائس. وهكذا أصبح لدينا المرأة المعشوقة المرغوبة والمستحيل أيضاً وصالها وفقاً لمفهوم الحب البدوي، على حين برز لدينا في المفهوم الحضري المقابل المحب المزهو المختال، معشوق النساء المتعجرف المتخم الذي يفتقر إلى الحساسية.

ولم يعد الحب تلاقياً وتكاملاً، وتقلصت موافقة الطرفين ومشاركتهما إلى مجرد هدف نظري تشير إليه نصوص القرآن الكريم، الأمر الذي تراكم في الواقع العملي إما إلى تمجيد الحبيبة والتسامي بها، وإما إلى انغماس الحبيب في النرجسية والخيلاء. أسفر الاتجاه الأول عن المحب الصادق الكئيب دائم التذمر والشكوى إلى حد الاتهام بالسادية/ الماسوشية، فيما تمخض الاتجاه الثاني عن نموذج الرجل الأناني ذي الذاتية المطلقة الذي تدفعه رغبة التملك إلى استعباد الشريك الجنسي وتفريغه من المعاني، محولاً إياه إلى السلبية المطلقة. على أية حال، لقد حُرمت العلاقة الجنسية من أرفع خصائصها وأجلها، أي المشاركة والتبادل. أما التوازن الذي دعا إليه كتاب الله فلم يتحقق على صعيد الواقع إلاّ فيما ندر!

تبقى لدينا حقيقة اجتماعية قابلة لعلاقة جدل المفهوم المسلم للجنس، وهي القاعدة الاقتصادية للعائلة، فالإسلام قرر من جهته حقاً ثابتاً للمرأة في الميراث الذي يتركه الوالدان. لم يقابل هذا الحق بترحاب من قبل المجتمعات العربية ذات الأنظمة التقليدية في الدورة الثابتة للثروة ورأس المال.

عبرت جيرمين تيلون[١٤] بعمق عن المدى الذي شُوهت به عمداً حقوق الإرث في المجتمعات الرعوية، ليؤدي به في النهاية إلى ظاهرة قصر الزواج على أبناء العائلة الواحدة معرقلاً بذلك دورة

النساء. إن دورة رأس المال تتم جنباً إلى جنب دورة النساء وفي آن معاً، فكلما أسرعت دورة الأول أسرعت الثانية بدورها. وإذا أراد أحد عرقلة دورة رأس المال فما كان عليه سوى إعاقة دورة النساء. لقد تميز الاقتصاد الرعوي في الأساس بتدني مكانة المرأة، واستمر هذا التدني وتفاقم بإقصائها عن حقها في الإرث، لأنه يعني مشاركتها في الأرض والقطيع. إن عدم تقبل المجتمع لهذا الحق حرم المرأة من حظها في الإرث، إلاّ في حال زواجها من أحد أفراد العائلة. وعلى الرغم من أن الإسلام وضع الأساس لدورة سريعة للنساء، فقد كان متوجباً أن ينعكس السماح بتعدد الزوجات وإباحة الطلاق على علاقات العصب والقرابة، بحيث يعمل على تفتيت ميراث الجماعة.

لقد كانت المخاطرة بلا ريب كبيرة حين حدد الإسلام نصيباً للأنثى بنصف حظ الذكر. ولعل الاطلاع على قواعد الإرث الإسلامية يفيدنا في إدراك مدى أهمية هذا الأمر، فقد بلغت من التعقيد أن أسفرت عن علم قائم بذاته يعرف بعلم الفرائض. إن فرض الإسلام لحق الابنة في إرث والدها، فضلاً عن تنظيمه لدورة النساء، قد هدد في الواقع أهم قاعدة اقتصادية متأصلة في البنية الاجتماعية لجماعات البحر المتوسط التي تحولت إلى اعتناق الإسلام. فكان لا بد عندها من مواجهة هذا التهديد بزمرة من الأسباب العبقرية المؤدية إلى فصل دورتي النساء والمال إحداهما عن الأخرى، وكان أن فرض نظام زواج الأقارب بالنسبة للأولى وباتباع نظام الوقف أو حبس الثروة بالنسبة للثانية. ولم يختلف الأمر بالنسبة للدورتين، فقد عكس تميز الرجل النوعي الذي لا تعوزه المبررات. أليست النساء مخلوقات ضعيفة في أمَسّ الحاجة للحماية؟!

هكذا تولى الوقف مهمة حرمان المرأة من حقها الشرعي في الإرث، ليؤدي إلى تجميد الملكية في آخر المطاف. ولم يفت المؤسسين للأوقاف الإسلامية الحفاظ على ماء الوجه، على الأقل من ناحية المظهر، حين ساووا حظ الأنثى في الإرث بحظ الذكر، هذا في حال لم توضع شروط معاكسة.

لم يغير التمسك بالمظهر الخارجي من الحقيقة شيئاً، فما على المورِث (بكسر الراء) سوى اشتراط العكس ليخص أولاده الذكور بالميراث. مثالاً على ذلك: ليس من حق الإناث نقل الإرث إلى أبنائهم ذكوراً كانوا أم إناثاً. وحين تنقضي آجالهن ينقضي معها حق الاستمتاع بالإرث، لتعلقه بالجيل الأول من الإناث، وبوفاة هؤلاء ينتقل الحق مباشرة إلى نسل الذكور. على أي حال يبقى في إمكان المؤسس دائماً، أن يقصر حق الإرث على الذكور منذ البداية. وإحقاقاً للحق، يضيف بعضهم شرطاً، ربما لإراحة ضمائرهم، ينص فيه على حق الإناث في الميراث إذا لم يتزوجن. ترى أين هذا الموقف من عدالة القرآن الكريم؟ إن النية واضحة كانت مبيتة دونما لبس، بالسماح بدورة النساء والحيلولة دون الثروة واللحاق بهن. تفيد نصوص قانون الأوقاف أن إقصاء الإناث تمَّ ببساطة ويسر، خاصة إذا تعلق بحقهن في أرض، منزل، ملكية تجارية، مكتبة أو في الأسلحة، فهذا حق مقصور على الأبناء الذكور وحسب.

في تونس قول شائع يتعلق بعمليات الوقف هذه وبما تسفر عنه من إجحاف بحقوق المرأة، وهو (إقراد)[١٥]. قول لا يخلو من الدعابة والتهكم، كما يعبر عن المفهوم الشعبي تجاه هذا الحق، الذي يعد الإناث كائنات طفيلية يجب استئصالها بأسرع وقت!

أما بالنسبة لظاهرة زواج الأقارب، فلم تكن أقل ضرراً على المرأة، فالإسلام يقبل بزواج أبناء العمومة حتى في الدرجة الأولى، ولذلك فعلى الجماعة أن تحافظ على حدود الله وذلك بإصابة عصفورين بحجر واحد:

أولاً، تحقيق استمرار الجماعة واستقرارها بواسطة زواج أبناء العمومة.

وثانياً، الحفاظ على الثروة داخل حدود العائلة. نتيجة لذلك التوفيق، أصبحت تحالفات الزواج داخل الفخذ العائلي ذاته حقيقة مستقرة. ويشير غوسنير إلى أن ما يكسبه الأخ من انسحاب شقيقته يفقده كزوج نتيجة لانسحاب زوجته، لدرجة أن الأرض تقسم في كل مرحلة ميراثية وفق عدد الأبناء الذكور(١٦).

وقد توصل غوسنير بعد دراسات مضنية إلى نتجية ممتازة تدعو إلى التأمل، مفادها أن أبناء الجيل الثالث يتزوجون بنات العمومة الموازين لهم إذا اتبعوا الخطة المرسومة. ولعل مدينة القيروان مثال طيب على ذلك، حيث يعتبر زواج أبناء العمومة قاعدة ثابتة في العائلات الكبيرة إلى يومنا هذا. والتبرير واحد دائماً قلما يتغير، إنه لمن الجنون المطبق إعطاء الثروة للآخرين، فلماذا أروي شجر عناب في حين أن شجر الزيتون يحظى بالأولوية؟!

تبرز هذه الظاهرة نفسها في أقصى الشرق، فقد لاحظ جاك بيرك أن زواج أبناء العمومة يحظى بالأفضلية، ويسود الأهواز الاتجاه نفسه لدرجة أن للعم حق الاعتراض على زواج ابنة أخيه، وتحديد مهرها الشرعي، مع احتفاظه بحق إنزال العقاب في حالة تجاهل اعتراضه(١٧).

يا له من نظام ثابت مستقر يقوم على حصر الزواج في أبناء العصب

الواحد، الأمر الذي يغلق العائلة على نفسها، معرقلاً في الوقت نفسه حركة دورة النساء، ليؤدي في نهاية المطاف إلى نبذ المرأة من المجتمع مهدراً حقها في تحقيق ذاتها، ناهيك عن التأكيد على مبدأ فصل الجنسين، حيث يحظى الرجل في المقابل بالمكانة الاجتماعية أما المرأة فليست أكثر من ظل له.

هكذا أضرت بالمرأة العربية المسلمة في الصميم ثلاثة عوامل اجتماعية، واضعة إياها في مكانة اجتماعية تصعب مقارنتها بالمثل القرآني: التسري وما يسفر عنه وجود جوار يتمتعن بالرعاية والموهبة والجمال، ثم تلك الفجوة الواسعة بين نمطي الحياة في الريف والمدن، وما يتبع ذلك من اختلاف نصيب نساء الجانبين من العمل واللهو، وأخيراً الخلفية الاقتصادية لظاهرة قصر الزواج على أبناء العصب الواحد وما يؤدي إليه من تكبيل للمرأة ومن منع امتداد الحب غير المتفق ومصلحة الجماعة. لقد أدت كل هذه العوامل مجتمعة إلى شبه استعباد للمرأة العربية، فعلى الرغم من مكانتها الشرعية، فقد تم اختزال دورها إلى مجرد الزوجة والأم ومديرة لمنزل الزوج. وكان أن حُرمت من أنوثتها ومن ذاتيتها لصالح عشيقات من كل حدب وصوب، ليصبح الرجل العربي بدوره مأخوذاً بتعدد الزوجات. إن التعدد الذي يبدو غريباً بالنظر إلى ليونة عقد النكاح يبدو منطقياً تماماً إذا أخذت الأنظمة الاجتماعية ـ الثقافية في الاعتبار.

دون التركيز على المحيط الاجتماعي بدقة، يتعذر فهم توقف المغزى القرآني بانسجام الجنسين وتكاملهما. فما كان موحداً في الوحي تحطم على المستوى التاريخي، ليصبح موضوعاً للتوتر والصراع والتناقض. لم يختزل المجتمع القدسي والشهوة فحسب، بل قام

باستغلالهما معاً إلى الحد الأقصى، بمجرد أن سمح لكل منهما بانتهاك الآخر. وتم هنا إدماج الغريزة كما القدسي بواسطة الجماعة وفقاً للحاجات الاجتماعية. أعطى هذا الانحراف لجدلية القدسي/ الجنسي/ المجتمع الحضارة الإسلامية خصوصيتها كما أنه يفسر أسباب استمرارية ما بقي فيها وأسباب ما أصبح في ذمة التاريخ والظروف. ولهذا أقترح في ظل ذلك التفاعل المؤثر القيام بتحليل أصدق اللحظات تجلياً ووضوحاً. ودون ادعاء بقتل هذه المسألة بحثاً وتمحيصاً، فإن ما يبعث على الرضى القيام بتحديد تلك اللحظات، شديدة الخصوصية، في ذلك الخضم الغزير والرائع لاتجاهات وتوقعات وطموحات تجلت في ماض جميل تتعذر استعادته.

---

(١) **القرآن الكريم**، سورة الحجرات، آية ١٣.

(٢) القدوري، **المختصر**، طبعة الآستانة، سنة ١٣٠٩ هجرية، ص ١٠٠.

(٣) جاء الإسلام والرق منتشر بين العرب كشأنه عند غير العرب، والأبواب التي يفقد بها المرء حريته كثيرة، كالخطف والسرقة والإغارة والدين وغير ذلك كما يثبت تاريخ الرق عند العرب والرومان وغيرهما. وبعد الإسلام انغلقت كل أبواب الرق إلاّ باباً واحداً وهو قيام المسلمين بحرب دفاعية ضد من يريدون إخراجهم عن دينهم. ويلاحظ أن القرآن فصل ذلك في آية ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثختنتموهم فشدوا الوثاق فإما مناً وإما فداء﴾ هنا يذكر القرآن المن والفداء ولم يذكر الرق. وأما غير ذلك من أرقاء البيع والشراء فلا يعتبر رقاً في نظر الإسلام إذ إن الإنسان يولد حراً. والغريب زيادة الرقيق في العهد العباسي الذي لم يشهد فتوحات تذكر. (هـ).

(٤) **الفتاوى الهندية**، الجزء الأول، ص ٥٦٨.

(٥) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، الجزء الأول، ص ٧٩.

(٦) الغريب أن هارون الرشيد أعلى الخلفاء صوتاً في الاستمتاع لم يعمر طويلاً إذ لقي

ربه وقد فارق الأربعين بقليل، وكان يحج عاماً ويغزو عاماً. ولم تكن الإقامة في بغداد تطيب له وفقاً لبعض المصادر .(هـ).

(٧) P. Hitti, **Prévis d'histoire des Arabes** p. 109.

(٨) أحمد أمين، المصدر نفسه، ص ٩٨ - ٩٩.

(٩) عبد اللطيف شرارة، **فلسفة الحب عند العرب**، ص ١٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١١) Gaston Wiet, **Introduction à la littérature Arabe**, p. 50.

(١٢) H. Prés **La Poésie andalouse en arabe classique au XL Siécle,** p. 423.

(١٣) الشيخ داود الأنطاكي، **تزيين الأشواق**، ص ٣.

(١٤) Germaine Tillion, **Le Harem et les cousins**, p. 81-4 and 168-79.

(١٥) التخلص من الحشرة. (هـ).

(١٦) Jean Cuisenier, **L'Ansarine**, 127.

(١٧) J. Berque, **Les Arabes L'hier à demain**, p. 156.

الفصل العاشر

الشهوة بين مقت النساء والتصوف والمجون

ربما يعجب البعض لعنوان هذا الفصل، فأي أرضية تلك التي تجمع في آن معاً مقت النساء والتصوف والمجون، فكلها اتجاهات جلية التناقض! لكنه في الحقيقة تناقض لا يعدو الظاهر، فهذه الأنماط الثلاثة مجرد سبل للالتفاف حول روح الإسلام. تنطوي الحضارة الإسلامية في جوهرها على المساواة، ألا يكفي هذا دليلاً أن المسلم لا يمكن أن يكون عدواً للمرأة بطبعه؟! إن الإسلام لا يتفق ومقت النساء من الناحية الشرعية، إذ ينطوي الاتجاهان على تناقض بيّن. مع ذلك، فلا يزال ـ للمفارقة ـ انتقاص قدر المرأة سائداً في البلاد العربية المسلمة، لدرجة أن المطالبة المتواضعة والعادلة بالمساواة تعد، إلى يومنا هذا، رجساً من عمل الشيطان!

ينبع هذا التناقض بين الشرع والواقع، في الأساس، من الوضع الاجتماعي الاقتصادي، ومن الموقف الاجتماعي الثقافي للمرأة العربية: ترى كيف يمكن للمرء أن يمجد المرأة في حين يعمل على حرمانها من حقوقها الاقتصادية والمدنية التي كفلها لها القرآن الكريم؟ إن المفهوم القاصر للذكر لا يزال يمضي قدماً ليخون المرأة

والحب والمتعة بألف أسلوب وأسلوب. ومن ثم فإن الهروب من المرأة والخوف منها، وذلك القلق الذي يعتري المرء حين يواجه قواها الإبداعية، فضلاً عن شعور الاضطراب الذي يوقظه ذلك الكائن المجهول بجاذبيته الغامضة، لا يتعدى في الحقيقة سوى الجهل بهذا الكائن. وعادة ما تتحول هذه المشاعر في مجتمعات كثيرة إلى رفض المرأة وإقصائها.

تحفل الثقافة العربية بسمات تشير إلى مقت المرأة وإلى التزمت المعنوي تجاهها إلى درجة لم ينج معها الزهد والتصوف وحركة المرابطة. فقد كمنت هذه السمات في كافة هذه الميادين وفقاً لأسلوب كل منهم الخاص. وتجلى ذلك في استثمار الهروب من المرأة، في حالة ما وراء الحب المادي، إلى اعتبار الجنس لدى بعض الطرق الصوفية أسلوب إعداد للوصول إلى النشوة الصوفية. فقد يصبح أحياناً الهروب من المرأة هروباً إليها، وذلك ما يتيحه التهتك والمجون. إن هذه الأنماط السلوكية مجرد وجوه مختلفة للظاهرة نفسها التي تخفي في جوهرها، شئنا أم أبينا، بالوعي أو باللاوعي، افتتاناً حقيقياً بالمرأة التي يعني الحط من قدرها الحط من قدر النفس. إن نفي المرأة ما هو في الحقيقة إلاّ نفي للنفس.

على الرغم من خلو القرآن الكريم من نص واحد يمكن أن يعطي مؤشراً على كراهية النساء، فإن كتب الفقه والحديث، في الكثير من نصوصها تزخر بسمة الكراهية. ولسنا الآن بصدد الكشف عن أصالة هذه النصوص، فربما يتفوق الحديث الموضوع في مغزاه على ذلك الصحيح، لأن الأول يُعبّر عن مرحلة تاريخية وضرورة شعرت بها الجماعة لتبني مثل هذا الاتجاه. ومع ذلك، يبقى التراث منطوياً على القسوة والصرامة فيما يتعلق بالمرأة والجنس. مثال على ذلك

الحديث الذي يشير إلى أن أكثر أهل جهنم من النساء[١]، أو ذلك الذي يفيد بأن السجود لو كان لغير الله لأمرت الزوجة أن تسجد لزوجها[٢].

وبينما ينسب إلى الرسول قوله إن الجنة تحت أقدام الأمهات تعبيراً عن تقديره للأمومة التي افتقد دفئها مبكراً، نجد الخليفة عمر بن الخطاب شديداً على النساء، يأمرهن بالنقاب، ونسمعه يردد « ..كنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذا هم قوم تغلبهم نساؤهم»[٣].

تزعم كتب التراث أن الإمام علي بن أبي طالب كان مغرماً بالقول إن المرأة «شر كلها وشر ما فيها أنه لا بد منها»[٤][٥]. صفحات وصفحات من كتب التراث تحفل بالمؤشرات والأقوال الدالة على معاداة المساواة ورفضها، وتحتل لامية ابن الوردي موقعاً بارزاً في هذا الصدد، حيث تُستهل القصيدة بالأبيات التالية:

«اعتزل ذكر الأغاني والغزل
وقل الفصل وجانب من هزل
واترك الغادة لا تحفل بها
تمس في عز رفيع وتجل
واله عن آلة لهو أطربت
عن الأمرد مرتج الكفل»[٦]

لم يفت الشارح إضافة تعليق ذي مغزى بقوله:

«ولما كانت النساء أصل كل فتنة البلاء والتمرد على الله وحبائل الشيطان حذر الناظم رحمه الله تعالى من ذكرهن والتغزل فيهن»[٧].

وهكذا يؤسس الشارح من ناحيته برنامجاً متكاملاً، فالفتنة تتضمن الغواية، التربص، السحر والثورة، مما يفيد أن الرجال يتمردون على

إرادة الله حين يقعون في براثن النساء وسحرهن، فجمال أولئك طعم سام يقود إلى التهلكة واللعنة. ويمضي الشيخ مسعود القناوي مردداً قول الشيطان «سهمي الذي إذا رميت به لم أخطىء: النساء»[٨] ثم يسترسل مستشهداً بالإمام علي:

«أيها الناس لا تطيعوا النساء في أمر ولا تدعوهن يدبرن أمر عيش، فإنهن أن تركن وما دبرن أفسدن الملك وعصين المالك، وجدناهن لا دين لهن في خلواتهن، ولا درع لهن عند شهواتهن، اللذة بهن يسيرة، والحيرة بهن كثيرة، فأما صوالحهنَّ ففاجرات وأما طوالحهنَّ فعاهرات، وأما المعصومات فهن المعدومات، فيهن ثلاث خصال من خصال اليهود: يتظلمن وهن الظالمات، ويحلفن وهن الكاذبات، ويتمنعن وهن الراغبات فاستعيذوا بالله من شرارهن، وكونوا على حذر من خيارهن والسلام»[٩].

وينسحب هذا القدر نفسه من الحذر أيضاً على الأمرد، إن «الغلام الذي لم يبلغ أوان نبات اللحية، يحرم النظر إليه ولو انتفت الشهوة، فهو كالمرأة بل هو أشد شهوة وإثماً من المرأة الأجنبية لعدم حله بحال»[١٠]، ناهيك عن لمسه فذلك إثم عظيم، ومن ثم فعلى الرجل الصالح أن يحجم عن ذلك، وليبالغ في الحرص قدر استطاعته إذا كان هؤلاء الصبية على قدر من الوسامة، فأولاد الأغنياء أشدهم خطورة، لأن لهم صوراً كصور العذارى، بل لعلهم أشد فتنة من النساء مما يتطلب الحرص كل الحرص من جانب المعلمين الذين تجبرهم لقمة العيش على التعامل معهم، ولهذا فعلى من حسن إسلامه منهم أن يدير ظهره لهم أثناء إلقائه الدرس[١١]!

ولا يبخل الشيخ القناوي بإعطائنا معلومات قيمة عن عادات أهل زمانه لدرجة يبدو فيها أن الشذوذ الجنسي كان متفشياً خاصة في أوساط الطلبة وفي حلقات الذكر للطرق الصوفية. ومن أقبح هذه

الأمور وفقاً للشيخ «معانقة البدايات بالظهور والصدور مع إرخاء ساتر عليهما، لأن أحدهما يجد بذلك لذة عظيمة، ويسمونها راحة الفقراء.. وهو مع ذلك يزعم أن هذه محبة للّه، وليس كما زعم، بل هي معصية تغضب الله تعالى وتوجب عقابه»[١٢].

وبمرور الزمن فعلت الصرامة المتزايدة فعلها لتؤدي إلى إهدار الجنس والحط من شأن الغريزة وتصويرها نشاطاً مريباً يجب كبحه. بدأ من هنا العبور التدرجي إلى حلقة الكبت الجنسي، ليصبح المجتمع المسلم عرضة لاتجاهين متنافرين: صرامة الذكر كسمة وحيدة تستحق التقدير، وبراعة الأنثى وقدرتها على التحايل. وهكذا استحكمت الحلقات وبدأ قهر الشباب من الجنسين ذكوراً وإناثاً.

إن السبب في هيمنة ظاهرة مقت النساء وتكرارها، في الثقافة العربية المسلمة يرجع إلى انطوائها على معنى عميق، فهي تبرهن بجلاء على افتراقها عن دعوة القرآن إلى تآلف الجنسين، التي تمّ استبعادها من قبل المجتمعات العربية لتكتفي بالتفوق الذكوري. إن هذه السمة تنبع من دون شك من الأوضاع الاجتماعية السائدة، فالنقاش الدائر حول تحرر المرأة يشتمل على مغزى مدهش لا يخفي بحال تمسك الجماعة الجذري بالحفاظ على اقتصادها القائم على الذكورة والسلطة الأبوية. إن مقت النساء ليس مجرد أمر اتفاقي وقع في حين غفلة على طريق تطور المجتمعات.

ولا يمكن بطبيعة الحال، لسمة الكراهية هذه أن تكون كلية، فأكثر الرجال تشدداً وإصراراً على مواجهة المرأة مجبر على معرفة عمق هذا الكائن، من هنا بدأت الاتجاهات التعويضية في الظهور لاسترداد المكانة الرفيعة للجنس. إن التصوف على سبيل المثال

ينتقل بنا من انتقاص المرأة إلى تمجيدها، ولهذا يمكن القول إن عبادة المرأة في الشعر العذري قد غذت روح التصوف، وليس يعني هذا الانتقاص من قدر التصوف.

أكدت في عمل سابق على اختلاف حركة المرابطين عن التصوف استناداً إلى عدة عوامل نفسية /اجتماعية، فتلك الحركة كانت معنية بالدرجة الأولى بملء الفراغ الناجم عن عدم وجود مؤسسات كنسية، عبر إقامة سلسلة من الوسطاء بين الخالق والمخلوق، في حين يتميز التصوف بالرغبة في الفناء الكامل في الله. وعلي أن أضيف أنه على الرغم من أن المرابطة لا تتضمن بالضرورة تغير الاتجاه الجنسي، فهذه ليست بالتأكيد الحال مع التصوف. إن المرابطة تنظيم اجتماعي للدين، حيث تعتمد الجمعيات الدينية والخيرية التابعة لها على القدسي للبحث عن القيم المساعدة على تحقيق تماسك أعضائها، كما تركز على المجتمع لاستقطاب القوى التي قد تعمل على تقدم الجماعة ومؤازرتها. نتيجة لذلك، تتميز الحركة بالطابع العسكري وبالالتزام وبالنضال. وإذا كان هناك ثمة اتهام موجه لها فهو يعود أساساً إلى إثارتها للغريزة وليس إلى كبحها، مما جعل مواسمها المعروفة بالزيارة في المغرب والشرق الأوسط تشتهر بتحولها السريع إلى التحرر الذي يبلغ حد الفسق(١٣).

عندما يتم التقاء جمعيات الرجال بجمعيات النساء للاحتفال بذكرى شيخ أو ولي، كان الاختلاط بين الجانبين هو القاعدة في تلك الاحتفالات الجماعية، كخطوة من الانجذاب الصوفي إلى الانجذاب العشقي، مما جعل هذه اللقاءات وما يجري فيها من معانقة البدايات تواجه باعتراض عنيف من الأصوليين.

كان المرابطون يبالغون في بعض الأحيان في أداء شعائرهم التي

تشتمل في بعض الحالات المتطرفة على طقوس عبادات قديمة مثل عبادة كوكب الزهرة وسيبيل وباخوس(١٤)(١٥)، ورغم ذلك تبقى المرابطة ممارسة ترمي إلى السمو الجماعي. الحال يختلف تماماً مع التصوف الذي يقوم أساساً على العزلة أمام الله تعالى، حيث توجه العاطفة الجياشة بكلها إلى الله والرسول، وبالتالي يعلو الفعل الجنسي إلى مرتبة التسامي والتجاوز إلى الأعلى.

جميعنا يذكر الحديث الشريف «من عشق فعف فمات دخل الجنة»(١٦). وفي رواية أخرى مات شهيداً، ويضيف البعض شرط الكتمان لتمام درجة الشهادة، فالعفة والكتمان شرطان أساسيان للعبور إلى لب التصوف.

يعطي الشيخ الأندلسي محيي الدين بن عربي مثلاً واضحاً للتسامي في الحب وفي إضفاء المثالية على المرأة حين يقول:

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني(١٧)

والمعروف أن ابن عربي تزوج مريم بنت محمد الباجية وأخذ عنها الورع والتمرس بالتقوى وكانت تحثه على التأمل والتفكر. ومن المؤكد أنها غذت روحه وأثرت سريرته، مما مكنه من خوض تجارب نادرة امتزجت فيها الشهوة بالانجذاب الصوفي. ولم تكتف بهذا وإنما أشارت عليه بالتوجه إلى قرطبة لتلقي دروس في التصوف من عجوز ورعة تدعى نونة، وهي فاطمة بنت ابن المثنى القرطبية، فلزمها عامين بوصفه خادماً ومريداً، وفي هذا ما يشير إلى تحلي زوجته بروح متقدة بكل معنى الكلمة. وفي الطريق إلى مكة تعلق ابن عربي بفتاة اسمها نظام واشتد كلفه بها ونظم فيها ديواناً كاملاً «ترجمان الأشواق» إلى جانب رائعته «الفتوحات المكية»(١٨).

ولذلك يبقى ابن عربي مثالاً فذاً للرجل الذي عاش بشكل مكثف الوحدة الأساسية للشعر والدين وللحب والإيمان. إن هناك درباً من الحسية إلى الروحانية يتم اجتيازه من خلال التسامي في الجنس، ويعد عبوره لب التصوف وجوهره، مما يعني أن الحب الأرضي يمثل نقطة البدء في سبيل احتضان الحب الروحي لكل شيء، فالعلاقة الجنسية، سر التناسل، يتكشف معناها فقط في الاستغراق في الله.

يتطلب ديوان ابن عربي تحليلاً عميقاً حيث يذوب فيه، منذ بدايته وحتى نهايته، الحب الأرضي والتصوف. فالشاعر يعبر عن حبه لله بأسلوب مفعم بالعاطفة لدرجة تصل إلى استحضار الصور الذهنية. فالاتحاد مع الله هو الهدف الذي تنشده الروح في المحصلة الأخيرة. والحب الإلهي يعبر عن التسامي في الحب، الذي يتم من خلال التحول في موضوع الحب. ويتضح ذلك التسامي في شعر عمر بن الفارض، المنافس الشرقي المعاصر لابن عربي وربما أعظم شعراء الصوفية، الذي يُعرف في التراث بسلطان العاشقين. وقد تناول الشيخان حسن البوريني وعبد الغني النابلسي ديوان ابن الفارض بالتحليل والتعليق الدقيقين[١٩]. وأخيراً اكتسب المستشرق إميل ديرمنجم شهرة واسعة في الغرب إثر ترجمته الرائعة للخمريات. ويجد الدارس للديوان الموضوعات نفسها التي طورها ابن عربي: وحدة الوجود وتجديد الاتحاد بواسطة معرفة الله وحبه تعالى. ولكنه مع ذلك يتناول كافة الموضوعات الرئيسة التي يشدو بها الحب العذري مثل العبودية والوفاء ووحدانية الحب.

أيضاً، نجد الحلاج لا يخفي علينا سراً، إثر الأبحاث الرائعة التي قام بها العلامة ماسينيون ففي قصيدته الرائعة التي يعدها الباحث الفرنسي رمزاً للوحدة إذ تنبض من الشريان نفسه، يقول:

لبيك لبيك، يا سري ونجوائي
لبيك لبيك، يا قصدي ومعنائي
أدعوك، بل أنت تدعوني إليك، فهل
ناديت إياك أم ناديت إيائي
يا عين عين وجودي يا مدى هممي
يا منطقي وعباراتي وإيمائي
يا كل كلي ويا سمعي ويا بصري
يا جملتي وتباعيضي وأجزائي
حبي لمولاي أضناني وأسقمني
فكيف أشكو إلى مولاي مولائي[٢٠]!!

هذا العرض الموجز لا يفي التصوف حقه كما لا يسمح بفهمه، خصوصاً أن التصوف الإسلامي قد خلف وراءه ثروة أدبية ضخمة، لا تزال في حاجة إلى التحليل والفحص، هذا ليس مكانه، بل يكفي إبراز خاصية التسامي في العاطفة الصوفية غرضاً لهذا الكتاب. فقد استعار التصوف من الحب العذري فكره وموضوعاته ودوافعه ونماذجه فضلاً عن صوره الشعرية مما جعله يأخذ مكانه، وذلك لاتفاق الاتجاهين على رفض إعمال البدن وإضفاء الروحية على الجنس. فالحب العذري لم يؤد من الناحية التاريخية إلاّ إلى التقديس الفروسي للمرأة، ليأتي التصوف بعدئذ ويضع له الخاتمة. ويبدو الأمر وكأن الافتراق عن الحب لم يستطع الاستمرار في تجاهل الوجه الشهواني له من دون تحويله إلى إيمان متقد، ذلك الذي يلهمه الحب الإلهي، أي العبور من الحب إلى الإيمان الذي يبرز في كل طرق التصوف، ولكنه يتجلى في المسلك العظيم الذي سلكه ابن عربي وابن الفارض.

لقد أوجزت هنا عمداً كلمات عالِم اللاهوت الشهير أندرو نغرين[٢١] الذي أثار زوبعة في الأوساط الكاثوليكية بأطروحته، التي كشف فيها الحكمة في المسلك الذي يجتازه المسلم إلى الاتجاهات الصوفية، حيث وحّد الرسول(ص) بين الحب كقوة جنينية وانجذاب شهواني من ناحية، وبين الإيمان كحب الله من ناحية أخرى. ومن ثم نستطيع إدراك مغزى الوحدة العميقة بين حب النساء والصلاة، أو بين إعمال اللحم والزكاة، ليأتي التصوف الإسلامي فما بعد مضفياً الأفلاطونية على الإيمان المسلم مثلما أضفى الشعراء العذريون الأفلاطونية على الشهوة المسلمة.

إذن، الحب جوهر الصلة بالله، وعلى الرغم من أن هذا الحب يتطلب من الوجهة الصوفية الفناء في الله، فإن وساطة النبي محمد(ص) ضرورة حتمية لتحقق هذا الحب. ويبرز هنا التماثل بين التصوف والمرابطة في أن العلاقة الشخصية مع الرسول هي واسطة الاتصال بالله، فمحمد حبيب الله والإنسان، وماهية الرسول مركز تجمع الصلات المشتملة على العشق والقوى الخفية، التي توحد بدورها المؤمنين من كلا الجنسين بالماهية القدسية. إنه لمصاب بالعمى من يتفق والمستشرق رينيه باسيه على انتقاص قدر بردة البصيري بدعوى افتقارها لروح التصوف[٢٢]. لقد استهلت بالحب المحمدي جرياً على عادة الشعر العذري الذي يبدأ بالنسيب، على حين امتزج الثناء على النبي بالحب المتقد، الأمر الذي يفسر مصداقية أهل القيروان حين ينشدون القصيدة بشكل جماعي أثناء تشييع موتاهم، أليس حب الرسول خير شفيع حين لقاء وجهه تعالى؟

وعلى الرغم من الاختلاف بين الفكر والواقع، فإن الحبّين الشهواني

والروحي يمتدان معاً، يتضمن أحدهما الآخر، مما يؤكد ضرورة تكامل الجنسين وتآلفهما، ومما يسمح أيضاً بالفهم العميق لمغزى حديث الرسول (ص) بأن الله ينظر بالرحمة للزوجين حين يتبادلان النظر وأن ذنوبهما تتساقط من بين أصابعهما حين تتشابك أيديهما. ولا يستطيع امرؤ التعبير بأفضل من ذلك عن التطهر من خلال الحب، أو عن التقرب إلى الله عبر الحب الإنساني. إن هناك وحدة واستمرارية وتسامياً بين الإنسان والسماء، بواسطة الحب الذي تعبر عنه أنماط متعددة مادية وعذرية وصوفية، فكل هذه مراحل في اتجاه الكلية لا تنفصل ولا تتجزأ.

إن رؤية الله في الجنان، أقصى النعم وأكملها، تتحقق بعد سلسلة من المتع الحسية. فالله تعالى يوصف في القرآن بالودود ﴿وهو الغفور الودود﴾[٢٣] أليس يعد عباده بالحب المتبادل ﴿فاذكروني أذكركم﴾[٢٤] وفي آية أخرى ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾[٢٥]. وأخيراً ألا تجد الروح سلامها في العودة إليه لقوله تعالى: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربك راضية مرضية، فادخلي في عبادي، وادخلي جنتي﴾[٢٦].

الحب حق متبادل يعلو ويسمو حتى يشمل الحب الذي يصل الإنسان بربه الأعلى، ويشكل هذا التبادل عظمة وغموض الرؤية الإسلامية للحب. فحتى الحب الإلهي ينطوي على عنصر النشوة الذي أكدت عليه مختلف الطرق الصوفية، مثلما يلعب إيروس دوراً هاماً في التصوف المسيحي. ومن ثم فإن استخدام الصور المادية التي ترجع إليها المخيلة يمنح قوى تتفوق على أكثر أنواع الحب الأرضي حسيّة، ولكن على النقيض من التصوف المسيحي لا نجد، على الأقل بين كبار المتصوفة، تلك البهجة المكتئبة في

المكابدة أو ذلك الشعور العميق بالذل، ولا يتم السعي كذلك نحو المكاشفة عبر الدرجة نفسها من الزهد ونكران الذات.

كان المتصوفة العرب في حياتهم الخاصة لا يجافون المتعة بل يبحثون عنها لدرجة أن بعض الفرس ينتابهم الشك في مصداقية تصوف عمر الخيام وجلال الدين الرومي، بما لا يقاس بالنسبة للعرب، والعرب في ذلك لا يجانبون الحقيقة! إن ابن عربي نفسه قد مزج الحب المادي بالحب الصوفي، لأن جذور الإنسان تمتد عبر ممارسة الجنس، فعبره تتكون الوحدة الأصلية للحم والروح، ومن خلاله تتحقق وحدة الشخصية في الآخرين تمكيناً للسير في طريق الله. وإذا كانت وحدة النفس تمر عبر قطبي الحب الأرضي وحب الله، فذلك لأن الحب واحد في النهاية، فضلاً عن اشتمال القطبين على التبادل. إن الإسلام يرفض الحب من جانب واحد في قطبيه الإنساني والإلهي، فالتبادل في الحالة الأولى يوحي بالتبادل في الحالة الثانية.

وعلى عكس ما يوحي به الظاهر، إن الحب الصوفي لا يندرج تحت الحب العذري، فالأخير يقوم على إنكار للبدن وعلى تسام يلتف حول ذاته، في حين يمثل الحب الصوفي الاستمرارية من الحب المادي إلى ذلك الروحي باعتبار أن التحرر في البدن غير منفصل عن التحرر من البدن.

التناقض إذن بيّن واضح، وليس على المرء أن يعجب لوجود نظام تطهيري دقيق في المجتمعات العربية المسلمة إلى جانب فن المتعة الجنسية في أعلى درجاتها. إن الشهوة العربية متقنة مصقولة للغاية وشاملة لدرجة تحث بعض الباحثين على اعتبارها أبرز أوجه الحضارة العربية المسلمة، ولا ينبغي أن ندهش لذلك، فإذا كان

التحليل الذي أطرحه سليماً، علينا الإقرار بأن قيمة الشهوة تأتي من اليقين الذي يمنحه الإيمان وحده.

ترجع جذور الحسية العربية إلى القرآن الكريم، المصدر الأصيل، وقد رأينا في الفصول السابقة أهمية المتعة الشرعية في الفعل الجنسي. بل ربما تفوّق عامل المتعة في بعض الأحيان على بقية العوامل، فالنكاح المؤقت أو نكاح المتعة كان معترفاً به، محللاً من الناحية الشرعية. كما أكد الرسول مراراً على ضرورة إشباع الحس، علاوة على أن العزل كان معمولاً به في الجماعة الإسلامية الأولى، يعلم به الرسول ولم يشجبه، بل لقد أضاف يوماً «ما كتب الله خلق نسمة هي كائنة إلى يوم القيامة إلاّ ستكون»[٢٧]. ويميز هذا الحديث بجلاء بين فعل الخلق لله وأساليب العزل. أفلا تشكل هذه الوسائل جزءاً من علم الله الذي أفاضه الله على خلقه؟!

يذكر العيني أن رجلاً من الأنصار أتى رسول الله(ص) فقال: إن لي جارية أطوف عليها وأنا أكره أن تحمل، فقال (ص): «إعزل عنها إن شئت فإنه سيأتيها ما قدر لها»[٢٨] وبعبارة أخرى، إنه لا يوجد تعارض بين الجماع المقيّد وبين سرّ الخلق، أي أن الفعل الجنسي لا يقتصر على الإنجاب فحسب.

والفتاوى الهندية تمدنا بدورها بمعلومات وافرة في هذا الشأن فالعزل، «ليس بمكروه برضا امرأته الحرة أو برضا مولى امرأته الأمة، وفي الأمة المملوكة بغير رضاها»[٢٩]. في وسع المرأة كذلك أن تعالج لإسقاط الحمل، «ما لم يتبين شيء من خلقه وذلك ما لم يتم له مائة وعشرون يوماً»[٣٠].

بمعزل عن قيمة هذه النصوص الشرعية فليس يمكن تجاهل قيمتها في تأكيد الفكرة بأن التناسل ليس بالضرورة بغية اللقاء الجنسي،

لأنه ينطوي على قيمة في ذاته. لهذا يعمل الفقه الإسلامي على التشريع في محورين أساسيين، الرغبة الجنسية الملحة والرغبة في عدم الإنجاب.

اتخذ سلطان الرغبة أهمية كبيرة طالما ترددت الجماعة المسلمة في اتخاذها على عهدها الأول. ففي مرحلة معينة حلّل النكاح المؤقت الذي يهدف أساساً إلى المتعة. أجل، إنه مؤقت ولكنه ارتباط شرعي رخص للجنود. وتتسم نهاية فريضة الحج، التي يتسامى فيها الإنسان عن الشهوة، بالعودة إلى الحياة الدنيا بما في ذلك الجماع. ويبدو أن العرب قبل الإسلام قد عرفوا الاستمتاع مما قد يعد أثراً لما كان متبعاً في الديانات القديمة للحضارتين اليونانية والرومانية المعروف بالدعارة المقدسة، وهي الجمع بين الطقوس الدينية والاستمتاع الجنسي في الأعياد[٣١].

وقد أبقى الرسول (ص) في البداية على المتعة ثم حرّمها في خيبر ثم حلّلها في عام أوطاس ثم حرّمها في فتح مكة[٣٢][٣٣]. إن الاستمتاع ليس نكاحاً بالمفهوم الكلي، كما أنه ليس سفاحاً ولكن متعة أحلّها الله في مواقف معينة وذلك بعقد مؤقت على امرأة لقاء صداق على ألا تقل مدة العقد عن ثلاث أيام وثلاث ليال[٣٤]، وتشير إلى ذلك كما يرى بعض المفسرين الآية الآتية:

﴿وأُحلَّ لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصِنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إن الله كان عليماً حكيماً﴾[٣٥].

بعبارة أخرى، هناك ثمن وهبة وبينها تمتع، متعة.

كان رسول الله(ص) رقيقاً في معاملة النساء حريصاً على

مشاعرهن، وكان يوصي دائماً بتقبيل النساء وإطرائهن بالكلمات الملائمة وبالطيب والمداعبة قبل الوقاع وبعده. وقد ضرب المثال بنفسه من دون تردد مستهلاً بذلك فناً كاملاً للحياة الزوجية يعتبر بحق مثالاً في الكمال والدقة، مؤسساً بذلك مفهوم الحب الصحيح، في جانبيه المادي والمعنوي. وإذا غزت الشهوة الأدب والفن والحياة اليومية العربية، فذلك يعود إلى إدماجها في الرؤية المسلمة للعالم ووضعها في قلب علم الأخلاق وليس على هامشه.

المجون مفهوم عربي محض ينطوي على الشهوة كسمة أساسية مما جعله موضع معارضة نتيجة لتطرفه الحتمي، وأيضاً موضع إعجاب مشوب بالحسد من غير القادرين على الانغماس في اللهو والسعادة، الذي يمكن أن يؤدي إلى التزام جماعي ثابت ومعترف به. وعلينا ملاحظة مدى ثراء أصل الكلمة «مجن»: مجن الشيء، مجن مجوناً إذا صلب، ومنه اشتق الماجن لصلابة وجهه وقلة استحيائه وهو الترس، والمجون أن لا يبالي الإنسان بما صنع، بما قال أو بما قيل له، والماجن عند العرب هو الذي يرتكب المقابح المردية والفضائح المخزية، والمجن خلط الجد بالهزل، والمجون فن الأمور المكشوفة[٣٦] والتحدث عنها من ناحية المبدأ، بأسلوب يخلو من الهم ويقرب إلى الدعابة. ولا يتعدى المجون الكلام حيث يتقدم الخيال في الواقع عبر الكلمات، فهو يمثل الحلم، التجربة الجماعية والتحرر بواسطة الكلام.

كي نفهم أهمية المجون بشكل جيد علينا أن نأخذ في الاعتبار المثالين التاليين المستمدين من كبار فقهاء ذلك العصر، ففي شروح الشيخ صلاح الدين الصفدي على لامية العجم للطغرائي، لم يساور الشيخ الوقور أدنى شك في صرامة الشعر وجمود الأفكار

المنطوى عليها، فأخذ يستطرد ماجناً محاولاً إضفاء المداعبة والمزاح للتخفيف من حدة وصرامة المادة على التلاميذ والقراء، وأيضاً لجعل شروحه أقل حدة! لقد أمده موضوع مرور الزمن بفرصة ثمينة لاستعادة ذكرى اللحظات السعيدة فضمنها خمس صفحات مركزة تتخللها المقتطفات الأدبية المثيرة والأحلام والتلاعب بالشعر. باختصار، لقد دوّن الشيخ كل ما خلفه شعراء العهود السابقة بصدد المقارنة بين فرج المرأة ودبر الغلام(٣٧)!

أما المثال الثاني فيتعلق بمسامرة العالِم المعروف أبو حيان التوحيدي للوزير أبي عبد الله العارض ومحادثته في شتى صنوف المعرفة الإنسانية التي امتدت إلى أربعين ليلة، ولنلق الآن نظرة على الموضوع الذي تناولته الليلة الثامنة عشرة:

«وقال مرة: تعال حتى نجعل ليلتنا هذه مجونية، ونأخذ من الهزل بنصيب وافر، فإن الجد قد كدنا، ونال من قوانا، وملأنا قبضاً وكرباً، هات ما عندك، قلت: قال حسنون المجنون بالكوفة يوماً ـ وقد اجتمع إليه المجان يصف كل واحد منهم لذّات الدنيا ـ فقال: أما أنا فأصف ما جربته، فقالوا: هات. قال: الأمن والعافية، وصفع الصلع الزرق، وحكّ الجرب وأكل الرمان في الصيف، والطلاء في كل شهرين، وإتيان النساء الرعن والصبيان الزعر، والمشي بلا سراويل بين يدي من لا تحتشمه، والعربدة على الثقيل، وقلة خلاف من تحبه والتمرس بالحمقى ومؤاخاة ذوي الوفاء، وترك معاشرة السفلة»(٣٨).

وتمتد المؤانسة في هذه الليلة لتغطي عشر صفحات من المجون، لتصيب الناشر بحمرة الخجل فيعلق بدوره:

«ويلاحظ أن المؤلف قد أتى في هذه الليلة ببعض من المجون الساقط والنوادر المبتذلة، ولولا الأمانة العلمية والإخلاص للتاريخ لحذفنا أكثرها واكتفينا بما لطف ورقّ ولم ينب عنه الذوق»(٣٩).

على أي حال يظل الأمر نسبياً، ولا تنفي هذه النسبية أن القارىء الغربي أو المستغرب عادة ما يصدم حين يواجه هذا الفحش البيّن غير الملائم لفقيه وقور أو وزير جاد، وإليكم عينة أخرى لما حوته تلك الأمسية:

«وكان بالبصرة مخنث يجمع ويعشق بعض المهالبة، فلم يزل المخنث به حتى أوقعه، قال: فلقيته من غد فقلت له: كيف كانت وقعة الجفرة عندكم البارحة؟ فقال: لما تدانت الأشخاص، ورقّ الكلام والتفت الساق بالساق، ولطخ باطنها البزاق، وقوع البيض بالذكور، وجعلت الرماح تمور، صبر الكريم فلم يجزع، وسلم طائعاً فلم يخدع، ثم انصرف القوم على سلم، بأفضل غنم، وشفيت الصدور، وسكنت حرارة النفوس، ومات كل وجد، وأصيب مقتل كل حجر، واتصل الحب، وانعقد الوصل»(٤٠).

المدهش حقاً في هذا النص أن المؤلف يعارض نظم القرآن الكريم في سورة الزلزلة، وعادة لا ينقل المستشرقون هذه النصوص، وقد ينقلها البعض إلى اللاتينية، وهم غالباً ما يعتبرونها غير ذات قيمة تنطوي على فحش سوقي. وعلى الرغم من ذلك، فالمجون يشكل جزءاً أساسياً في الأدب العربي، ولا بد أن التلاميذ وجدوا فيه بعض المتعة والراحة من عناء المواد الجافة الأخرى. ويؤكد التوحيدي وفقاً لرأي موسى في التعليم من خلال المزاح، على ضرورة ذلك ربما ليجد عذراً لنفسه، فنراه يقول في نهاية تلك الليلة الليلاء:

«وربما عيب هذا النمط كل العيب، وذلك ظلم، لأن النفس تحتاج إلى بشر، وقد بلغني أن ابن عباس كان يقول في مجلسه بعد الخوض في الكتاب والسنّة والفقه والمسائل: أحمضوا، وما أراه أراد بذلك إلاّ لتعديل النفس لئلا يلحقها كلال الجد، ولتقتبس نشاطاً في المستأنف ولتستعد لقبول ما يرد عليها فتسمع»(٤١).

أما المهلبي وزير الدولة البويهية، فقد كان له هو الآخر مجلس يستقبل فيه أضيافه، يجتمع يوماً بالفقهاء وآخر بالقضاة، وثالثاً بالمتكلمين، وتدور أقداح الراح في هذه اللقاءات ويحلق المجون عالياً تخالطه صنوف المعرفة. يذكر ياقوت الحموي في معجم الأدباء أن:

«القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبي ويجتمعون عنده في الأسبوع ليلتين على اطراح الحشمة، والتبسط في القصف والخلاعة، وهم ابن قريعة وابن معروف، والقاضي التنوخي.. وما منهم إلاّ أبيض اللحية طويلها، وكذلك كان المهلبي، فإذا تكامل الأنس، وطاب المجلس ولذَّ السماع وأخذ الطرب منهم مأخذه، وهبوا ثوب الوقار للعقار، وتقلبوا في أعطاف العيش بين الخفة والطيش، وضع في يد كل منهم طاس ذهب من ألف مثقال مملوء شراباً قطربلياً(٤٢) وعكبرياً(٤٣) فيغمس لحيته فيه، بل ينقعها حتى تتشرب أكثره، ثم يرش بها بعضهم على بعض، ويرقصون بأجمعهم وعليهم المصبغات ومخانق الدم»(٤٤).

لم تغب النساء بالطبع عن مجالس المجون والعربدة هذه وكذلك الغلمان، ويستطرد ياقوت بلهجة يشوبها الخبث:

«فإذا أصبحوا عادوا إلى عادتهم في التزمت والتوقر والتحفظ بأبهة القضاء وحشمة المشايخ الكبراء»(٤٥).

إن لكل شريحة في المجتمع نمط مجونها الخاص بها، وفي ما تورده كتب «الأغاني»، مروج الذهب، و«ألف ليلة وليلة» الكفاية للدلالة على ذلك. فقد أدمجت الحضارة العربية المجون مثلما فعلت بالإيمان. كانت ضواحي المدن والمناطق المحيطة بالريف تعج بالحدائق الغنّاء وبالحانات الأنيقة والمقاهي المكشوفة المجاورة للقلاع البيزنطية والرومانية والأديرة المسيحية، ويقوم القساوسة من ناحيتهم بإمداد «الفتيان الصديقين» بالنبيذ والقيان الحسان. وقد أسهب أبو نواس وأفاض في الحديث عن هؤلاء الرواد وعن مختلف أنواع المتع التي تقدمها الحانات، دونما خجل أو تقصير، من مغنين وراقصات

للفتية الباحثين عن المتعة بكل صنوفها. فكلهم ينكب على التمرس في فن الاستمتاع من دون عراقيل، وقد تحرروا من أي أثر للشعور بالذنب أو الحياء[٤٦].

ولعل استحضار مدينة بغداد في أوج عظمة الخلافة العباسية يمكننا من التقاط المناخ السائد في كل من القيروان وقرطبة. فعلى امتداد الرقعة الشاسعة للعالم الإسلامي ومنذ نهاية الحكم الأموي، أخذت خصائص مميزة في الظهور متضمنة في جوهرها المجون، وما زالت آثاره حية حتى عصرنا هذا. فعلى الرغم مما تعرضت له مختلف الجماعات المسلمة من اضطرابات واسعة عبر العصور المختلفة، لا يزال حب المتعة اليائس منتشراً خلف أبواب قصور الأمراء والنبلاء وأبناء الطبقات الثرية، ولا يزال الموشح الأندلسي، «أكرم زمانك ليفوت» تتردد أصداؤه في كل شريحة اجتماعية.

تحتوي «ألف ليلة وليلة» بلا منازع على أكبر قدر من المجون، فالمجموعة تعد أكثر الكتب انتشاراً وأوسعها شهرة بين العامة والخاصة، لما تزخر به من المقتطفات الرائعة. وليس على المرء لمعرفة أثرها العميق إلاّ أن يقترب من تجمع شعبي تتلى فيه بعض مقتطفاتها، ليدرك من فوره أهمية الدور الذي تلعبه حكاياتها. حيث تتجلى في سطورها الرؤية الشهوانية بشكل كلي وشامل غير منفصل عن المحيط الثقافي الاجتماعي، الذي تولّدت عنه هذه الحكايات الرامية إلى امتصاص الحب في الحياة. فكل الأشياء تسبح لله وتشدو بالثناء على الحياة والمتعة المطلقة. ويختلط في هذه الرؤية الطروب المتفتحة الخيال والخوارق، فهي عيد للواقع والخيال في آن معاً، حيث يتحول الحلم إلى حقيقة وتتحول الحقيقة إلى حلم فياض متدفق.

تقذف بنا «ألف ليلة وليلة» إلى خضم الشهوة، أليست معنية بالدرجة الأولى بإيقاظ الرغبة في الملك شهريار؟ ولم يتعد ما كانت تفعله شهرزاد مجرد المحاولة لتأجيل إنزال التهديد المرعب المحدّق بها ليلة بعد أخرى. تبدأ الحكايات بتحد نبيل يأخذ أسلوب التحايل الاستراتيجي في مواجهة القسوة الإنسانية التي يمثلها ملك يصر على احتقار النساء وقطع رؤوسهن خصوصاً أولئك الغادرات. ألم يقرر شهريار من فوره إهداء عذراء إلى الموت كل ليلة بعد قضاء وطره منها؟

هكذا تستهل الحكايات بإعلان فج عن كراهية النساء، فكلهن عاهرات.

لا تأمن إلى النساء
ولا تثق بعهودهن
فرضاؤهن وسخطهن
معلق بفروجهن
يبدين وداً كاذباً
والغدر حشو ثيابهن
بحديث يوسف فاعتبر
متحذراً من كيدهن[٤٧]

ترى ما الحل في هذه المعضلة؟ لا مفر، إذن، من أن يتزوج الرجل، على ألا يدع لزوجته فرصة تمكنها من خيانته، عليه أن يتمنطق بالشدة والقسوة حتى لا يصبح قواداً، إنه خيار بين الحب والموت. وفي النهاية تطرح شهرزاد خياراً جديداً بين الحب والحياة.

لم تقتصر مهمة شهرزاد على إنقاذ رأسها هي وبنات جنسها، لكن كان عليها أيضاً أن تلتف بالحيلة حول المصير المظلم لاستعادة

حقوق الأنثى وإثبات استحالة قهرها. فـ«ألف ليلة وليلة» محاولة دقيقة لإضعاف «أصحاب اللحى الزرقاء» (قاتلي الزوجات) من خلال قوة الخيال والافتتان بالمتع الجنسية المتجددة. وتحقق لها في النهاية ما أرادت فيتنازل شهريار، الذي تجددت رغبته والتهبت، تلقائياً عن إصراره على قتل النساء، متحولاً إلى المساواة الفعلية بين الجنسين تحدوه تعاليم الإسلام في كل خطوة يخطوها نحو هذا التحول.

تأخذنا أسطورة الملكين الشقيقين، شهريار وشاه زمان، إلى قلب التحول الذي يتم عبر الحب والشهوة. إنهما رجلان في غاية «البسط والانشراح»، لا يعوزهما شيء، لديهما القوة، المال، الذكاء والحب. أتراهما كانا يملكان الحب حقاً؟ تلك نقطة هامة. لقد اعتقد الأخوان أنهما يملكانه، إذن، فما سبب الألم والكآبة التي تعتريهما ليشعرا معاً، «توحشهما بعضهما بعضاً»، إن كلا الأخوين يفتقد عاطفة الأخوة. وهنا يتجسد الحب الأخوي الذي تعيد شهرزاد تشكيله من جديد مع شقيقتها دنيا زاد، لتبدو علاقة الأخوة العلاقة الوحيدة المنطوية على الصفاء والإيجابية، فعلى امتداد الحكايات لا تؤثر الأزمات والمحن على هذه العاطفة التي تبرز دوماً ملاذاً وقت الخطر.

تجهز شهريار للسفر «وأخرج خيامه وجماله وبغاله وخدمه وأعوانه»، لكنه رحيل مزيف فقد صار قواداً. إذ لم يكد يبتعد قليلاً حتى يكتشف حظه العاثر فيعود أدراجه ويقتل زوجته وعشيقها العبد في الفراش. إن الشر مستقر بعمق، لقد أدرك في النهاية أنه يفتقد الحب، جوهر الأشياء، أدرك شهريار تلك الحقيقة حينما كان يعتقد أنه في ذروة الهناء.

وحين يصل إلى أخيه يكتشف لساعته أنهما يتقاسمان الحظ التعس نفسه، مما يحمل لشهريار بعض العزاء! وينطلق الشقيقان معا ليكتشفا أن القيادة ظاهرة عالمية وأن ما واجهاه لم يكن بالأمر الاتفاقي، فالمرأة سبب اضطرابهما وقلقهما، تلك التي يحاول الرجل جعلها طاهرة مخلصة ليست في الحقيقة سوى مخلوق شهواني يفتقر إلى الحب. «فهن عاهرات» والحب كلمة لا وجود لها. وحين يصل المرء إلى مثل هذه النتيجة، يأخذ كل شيء في الانهيار ولا يصبح أمامه سوى خيار واحد: سحق المرأة. إن تجارب الحب الفاشلة لا يتوقف أثرها عند إصابة الإنسان بالتعاسة، بل تجعله قاسياً متعطشاً للدماء، وهنا يتراكم الشعور بمقت النساء.

تظهر شهرزاد على مسرح الأحداث، لتعكس الاتجاه بواسطة الجدل، وتصبح المسألة بالنسبة لها هي كيفية شفاء شهريار، وتقيم من فورها برنامجاً علاجياً شاملاً يتضمن الحكاية الدسمة، الشهوة، الكلمة، الخيال والحلم. فشهرزاد ملهمة بذاتها لكونها أنثى، والأنثى هي التي تلقي بالرجل إلى الجحيم، وهي وحدها أيضاً القادرة على إنقاذه. ويكرر شهريار في كل ليلة القول «إنه حديث عجيب»، فشهرزاد امرأة متعلمة، درست التاريخ الإنساني وتراجم الشخصيات، والشعر، والأدب، والفقه والفلك. فهي دوتيما العربية، بل تفوقها سحراً وفتنة، لأنها أضافت الصقل إلى المعرفة لتعيد اكتشاف ذلك السر الذي يشفي الروح، إنها الإثارة التي تهدىء وحدها الروح وتلطف أزمات الضمير وتعيد الثقة بالحياة. ويمثل هذا التحول، الذي استغرق ألف جلسة وجلسة، المبادرة إلى المعرفة بواسطة الحب. والمرء لا يملك سوى الإعجاب بهذه الثلاثية: الإثارة، المعرفة، الخيال. وحين تُوجه الإثارة تجاه ظاهرة مقت النساء لا تسمح للمرء بإعادة اكتشاف معنى الخلق ودوار المعرفة، ليعبر من

التطرف في الخبل إلى التطرف في التسبيح، وهنا يكمن دواء شهرزاد الناجع.

غاستون بشلارد مغرم بالحديث عن الرتابة أو التناغم Rhythmanalysis في مجال التحليل النفسي، فشفاء الروح التي تعاني الزمن والكآبة يحتاج إلى استرخاء وعناية متواترة(٤٨). وشهرزاد لم تكن تفعل بدورها سوى ذلك ببساطة نادرة! إنها لخبيرة في فن التحليل والمناغمة، حيث تقوم بعملية الاستحواذ من خلال حكاياتها، لتنجز نوعاً من المعالجة العقلية، بواسطة الجرعات الصغيرة التي توقظ الحلم والرغبة لتشيع الراحة والاسترخاء. ذلك لأن الحب لا يقبل الإكراه والتسرع والتقيّد، ومن ثم فباستطاعة شهريار السعيد مشاركة بشلارد القول بأن تجربة التنوع الدنيوي المنظم تسبغ الروحانية والتلطيف على النفس. إن الإثارة التي تحويها «ألف ليلة وليلة» تحمل الإبداع الدائم الذي يحد من القلق، لتتجاوز بذلك الضيق وتساعد على اكتشاف متع الحياة.

لا يوجد هناك ما يفوق حكايات شهرزاد من الناحية المعنوية، ولا يغيب عنا أنها أخفت شقيقتها الصغرى دنيا زاد أسفل فراش الزوجية، لتصبح الأخيرة الشاهد المضطرب على مرح أختها الكبرى وزوجها الملك سريع الاهتياج والغضب. والمظاهر تنقذ دائماً، حين تُحل عقد الحكايات وفق نهج يرضي الصالحين، حيث تمجد خشية الله وطاعة الوالدين ويُحمد العدل والشرف والأمانة، فضلاً عن موازاة الحب بروح الإيمان. إن الحب من الله آية الجمال والخلق، وينطوي الجماع بدوره على معجزة تساعد المرء على إدراك فاعلية الخلق، فها هي شهرزاد تشدو متعجبة:

«لم يخلق الرحمن أحسن منظراً

من عاشقين على فراش واحد

متعانقين عليهما حلل الرضى
متوسدين بمعصم وبساعد
وإذا تآلفت القلوب على الهوى
فالناس تضرب في حديد بارد»[٤٩].

وهكذا يستشهد أبطال الحكايات بالقرآن الكريم وبأقوال الرسول عند الإشادة بأعمال اللحم. ولنطالع معاً وصف منار السنا:

«صاحبة وجه مليح وقد رجيح أسيلة الخد قائمة النهد دعجاء العينين ضخمة الساقين بيضاء الأسنان حلوة اللسان طريفة الشمائل كأنها غصن مائل بديعه الصفة حمراء الشفة بعيون كحال وشفايف رقاق على خدها الأيمن شامة وعلى بطنها من تحت سرتها علامة ووجهها منير كالقمر مستدير وخصرها نحيل وردفها ثقيل وريقها يشفي العليل كأنه الكوثر والسلسبيل.. وبين فخدها تخت الخلافة! وهي بنت الملك الأكبر..»[٥٠].

إن جسد المرأة كون مصغر يشهد بعظمة خلق الله، وتفحُّص هذا الجسد قراءة في سفر الكون، وامتلاكه والسفر معه في بحور اللذة عيش مسبق في الجنان. كيف يُمكن لامرىء مقاومة شهرزاد؟! إنها تعلم الكثير الكثير عن الحب، وتتقن عرض ما تعلم بأسلوب يحرك أغلظ القلوب، فها هي تصف بهجة البدن وتفصيلات الحب الدقيقة ببراعة نادرة، ذلك الحب الذي يتوقف مع تباشير الصباح للذهاب إلى الحمام استعداداً لتأدية الصلاة:

«ثم قامت وتعرت ونامت بجانب نور الدين وكبسته فانتبه من نومه فوجد بجانبه صبية كأنها فضة نقية أنعم من الحرير وأطرى من الليل.... فعند ذلك التفت نور الدين من وقته وساعته إلى تلك الجارية وضمها إلى صدره ومص شفتيها الفوقية بعد أن مصَّ التحتية ثم ذرق اللسان بين الشفتين وقام إليها فوجدها درة ما ثقبت ومطية لغيره ما ركبت فأزال بكارتها ونال منها الوصال وانعقدت بينهما

المحبة بلا انفكاك ولا انفصال وتابع في خدها تقبيلاً كوقع الحصى في الماء ورهزاً كطعن الرماح في مغارة الشعراء.. ونام هو وتلك الجارية إلى الصباح في لذة وانشراح لابسين حلل العناق محكمة الأزرار آمنين طوارق الليل والنهار في الوصال كثرة القيل والقال... ... ... فما أصبح الصباح وأضاء بنوره ولاح انتبه نور الدين من نومه فرآها أحضرت الماء فاغتسل هو وإياها وأدى ما عليه من الصلاة»[٥١].

هكذا يسافر شهريار ألف ليلة وليلة مع الرغبة، من ذا الذي يمكنه أن يشكو وشهرزاد تخلق في كل ليلة أجواء ساحرة من الحب والفتنة بينها وبين رفيق لياليها المخيف؟! الأمر الذي كان له أعمق الأثر في شفائه وإدخال السكينة إلى قلبه وإقناعه بالحب، الذي لم يكن يؤمن بعظمته وقدرته عندما كان أنانياً غيوراً. فهذا شهريار يعلن أخيراً للوزير والد شهرزاد «سترك الله حيث زوجتني ابنتك الكريمة التي كانت سبباً لتوبتي عن قتل بنات الناس وقد رأيتها حرة نقية عفيفة زكية، ورزقني منها ثلاثة أولاد ذكوراً والحمد لله على هذه النعمة الجزيلة»[٥٢]. إذن، التحول إلى الحب هو تحول إلى الله. فالإنسان يعبد الله بقدر ما يحب، والإيمان دعوة وجدانية مستمرة للتذوق، إن بهجة المتعة، الدينية الجوهر، تجدد التذوق الأبدي على نحو دائم.

ما يبعث حقاً على الدهشة، أن دعوة شهرزاد للحب لم تتم عبر إخفاء عيوب المرأة ومثالبها، بل على النقيض تماماً، فقد بعثت دعوتها من خلال الواقعية والأمانة والقسوة الموجودة التي للأسف سرعان ما تؤذي الحب إن لم تقتله. فالإنسان يهجر العمل، الحكم، الثروة والوالدين بحثاً عن الحب الشامل متقبلاً كل مثالبه، ولذلك فإن «ألف ليلة وليلة» أقرب إلى موسوعة اجتماعية جنسية، لم تهمل صغيرة أو كبيرة من شؤون الجنس: الدعارة، تعدد الزوجات،

الشذوذ الجنسي بوجهيه اللواط والمساحقة، العجز الجنسي، البرودة، التلصص، النرجسية، باختصار، كل ما قد يخطر بالبال!

ولعل شعبية «ألف ليلة وليلة» تعود إلى عدم إضفاء المثالية والتمجيد على نساء البلاط، فقد نجحت في تقديم ما يقع خلف أسوار القصور، كما سمحت أيضاً للعامة بتقديم أنفسهم، ولكنها في المقام الأول وضحت قدرات المرأة وإمكاناتها الواسعة.

إن الحب قانون الكون وحق لكل إنسان، الحمال والصعلوك وكذلك الأمير والتاجر الثري. وللأسف فليس الكل بقادر على تحقيق الحلم. لم تخف «ألف ليلة وليلة» هذه الحقيقة. فهناك الخياط الذي خدعته امرأة وعدته بالوصال ثم أوقعت به عند زوجها فقد اتفق الاثنان معاً على استغلال ذلك التعس في العمل المتواصل من دون أجر، لم يختلف مصير الخياط عن غالبية أمثاله من التعساء، ففقد كل شيء بعد أن دمّره الحب، الفقر، الجوع، العري، والجهد.. ليلقى به في النهاية عارياً على قارعة الطريق.

«فلم يتم كلامه إلاّ وقد حضر زوج الصبية.. فقبض على أخي وقال له: والله لا أفارقك إلاّ عند صاحب الشرطة، فتضرع إليه فلم يسمعه بل حمله إلى دار الوالي فضربه بالسياط وأركبه جملاً ودار به في شوارع المدينة والناس ينادون عليه هذا جزاء من يهجم على حريم الناس.. ووقع من فوق الجمل فانكسرت رجله ثم نفاه الوالي من المدينة»[٥٣].

تتدفق الحكايات بالقيم الاجتماعية للحب، وتبدو بعض هذه الحكايات أقرب إلى صرخة الاحتجاج من خلال المطالبة بالحب، فاللصوص أيضاً لا يخلون من عاطفة. هناك أحدب خبير بالوقاع، ولـمَ الدهشة من امرأة شابة تثأر لنفسها من متجهم كهل وذلك

بتحويله إلى قواد؟! إنها تثأر لطبيعتها من خلال الثأر لجنسها. وتلك صبية تجمع خواتم عشاقها تعترف قائلة لشهريار وشقيقه بقولها:

«أصحاب هذه الخواتم كلهم كانوا يفعلون بي على غفلة قرن هذا العفريت فأعطياني خاتميكما أنتما الاثنان.. فأعطياها من يديهما خاتمين فقالت لهما: إن هذا العفريت قد اختطفني ليلة عرسي ثم إنه وضعني في علبة وجعل العلبة داخل الصندوق ورمى على الصندوق سبعة أقفال وجعلني في قاع البحر العجاج المتلاطم في الأمواج ليعلم أن المرأة منا إذا أرادت أمراً لم يغلبها شيء»[٥٤].

هنا تصور «ألف ليلة» منطقاً عجيباً، فهذا مجون واضح ولكنه يُعرض في أسلوب جزل تلوح فيه المساواة الجذرية. تبدأ الحكايات بسمة مقت النساء ثم تصل إلى المساواة العنيدة. ويمثل هذا الاستمرارية نفسها التي أحاول تطويرها عبر عرض صنوف الشهوة المتنوعة التي يحفل بها هذا الفصل. إن هذا التنوع يتصل بالشهوة عبر نقاط قد تبدو متناقضة، لكنها في الواقع متصلة ببعضها البعض بصلة مستترة من خلال الفاعلية المركبة للحب والإيمان، حيث يسفر مقت النساء في التحليل العميق عن إجلال للحب المادي، تماماً مثلما يضمر النفاق إجلالاً للفضيلة. وبتعبير آخر، إن مقت النساء احترام معكوس للمجون حيث ينبثق الاتجاهان من ذات الأرضية.

تظل «ألف ليلة» أثراً لعظمة الوحدة الأساسية، حيث يدعم القدسي والجنسي أحدهما الآخر على مستوى الحياة اليومية وفي كل شرائح المجتمع، ليشترك الجانبان معاً في عملية واحدة، هي الدفاع عن الجماعة، حيث تعتمد أخلاقيات الزواج على رؤية متفتحة طروب متقدة للحياة من أجل العودة إلى أسلوب الحب الصحيح غير

المنفصل في جوهره عن الخلق الديني، وذلك لتحقيق التوازن بين الدين والحب. إن الحب العربي يمتاز بالرقة والصقل، ويهدف إلى تحقيق المشيئة الإلهية مما يكسبه معنى التقوى لأنه في الواقع عامل مساعد لتجسيد الحياة في أبهى صورها وأنبل وجوهها.

من هذا المنطلق، تصبح الشهوة أسلوباً للجسد وللعقل، وقد يظهر في نهاية المطاف أن سمة مقت النساء لا تتعدى الوهم! ولعلها كانت إحدى حيل الحب، أو نقطة البداية في تحول ما. يوجد في أعماق كل عربي شهريار، ولا تخلو امرأة عربية من شهرزاد. إن التطابق بين الراوي والمستمع ليس اختراعاً عظيماً وليس اتجاهاً يستحق الثناء، لكنه مثل يُحتذى وخيال يجب تحقيقه. ويبدو من ثم أن الوحدة الوظيفية لجانبي وصف الجنان وأساليب الحب، ليست مسألة مواجهة بين الأعلى والأدنى، فهما متحدان معاً. إن الشهوة الطبيعية الطيبة تنتهي مع صلاة الفجر، وكأن الصلاة انتظار للمتعة وتوقع لها، ربنا آتنا لذتنا اليومية!

اللافت، نظرة متفتحة تقدس الحياة وفن لإدماج الرغبة وإشباعها في جانب، وفي الجانب الآخر تمجيد لله ولأفعاله. ويتحد الجانبان معاً في اتجاه واحد، وهو الافتتان المتصور بالمخيلة والمحقق بالشهوة، ليمنحا معاً، فيما وراء المرئي، وحدة الشخصية في المجتمع العربي المسلم.

في المحصلة النهائية، إن ظاهرتي مقت النساء والتجديف على الله ما هما إلاّ لحظات سلبية، بل إنهما إيذان بانبعاث الإيجابية الكاملة للشهوة ولمعرفة الله في آن معاً.

(١) **البخاري**، الجزء الرابع، ص ٩١.

(٢) **شروح الرازي**، الجزء الأول، ص ٩١.

(٣) عباس محمود العقاد، **عبقرية عمر**، ص ٥٢٧.

(٤) عبد المطلب شرارة، **فلسفة الحب عند العرب**، ص ٥٩.

(٥) يبدو أن تجربة الإمام علي مع السيدة عائشة قد تركت جرحاً عميقاً في نفسه مما أثر سلباً على موقفه تجاه المرأة عامة، فضلاً عن انطلاقة من روح المجتمع الأبوي هذا إن صدق الحديث المروى عنه (هـ)

(٦) **مسعود القناوي**، ص ٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ٨.

(٩) **مسعود القناوي**، ١٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٣) Emille Dermerghem, **Au pays d'Abel.**

(١٤) سيبيل الآلهة الصينية عند شعوب آسيا الصغرى، وباخوس إله الخمر عند الرومان. (هـ).

(١٥) H. Renault, **Les Surivances du culte de Cybé,** vénus Bacchus.

(١٦) داود الأنطاكي، ص ١٢.

(١٧) عبد اللطيف شرارة، ص ١٢٤.

(١٨) تحدث ابن عربي عن تجربة عشقه للفتاة الفارسية نظام التي التقاها في مكة، وقد تركت في روحه هياماً شغله كل حياته. وصارت نظام في تصوف ابن عربي رمزاً توحد فيه المحسوس بالمجرد. ومن أقواله «..اللذة لذتان روحانية وطبيعية.. فالشهوة الروحانية لا تخلص من الطبيعة أصلاً.. فمن عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبهن بل من كمال المعارف حبهن فإنه ميراث نبوي وحب إلهي». الغريب تجنب الباحثين الخوض في ذلك الجانب لدى دراستهم لتاريخ ابن عربي وأفكاره ، وفاتهم أن المتصوفة يجعلون الله رمزاً للجمال المطلق، الذي يدرك من خلال الجمال المحسوس. (هـ).

(١٩) الشيخ حسن البوريني والشيخ عبد الغني النابلسي، **شرح ديوان ابن الفارض**.

(٢٠) **ديوان الحلاج**، ص ٢٠.

(٢١) Anders Nygren, **Agape and Eros.**

(٢٢) Article Burda, **Encyclopédie de L'Islam,** vol. 1, p. 815-16.

(٢٣) **القرآن الكريم**، سورة البروج، آية ١٤.

(٢٤) المصدر نفسه، سورة البقرة، آية ١٥٢.

(٢٥) المصدر نفسه، سورة آل عمران، آية ٣١.

(٢٦) المصدر نفسه، سورة الفجر، آية ٢٧ ـ ٣٠.

(٢٧) **صحيح مسلم**، الجزء الرابع، ص ١٥٦.

(٢٨) **العيني**، الجزء السادس عشر، ص ٣٩٥.

(٢٩) **الفتاوى الهندية**، الجزء الأول، ص ٢٣٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(٣١) **Gaudefroy**, p. 563.

(٣٢) مرونة السماح والمنع تدل على أن الأمر يدور بين الضرورة وعدمها سلباً وإيجاباً .(هـ).

(٣٣) **صحيح مسلم**، الجزء الرابع، ص ١٧١.

(٣٤) **العيني**، الجزء السادس عشر، ص ٣٠٤.

(٣٥) **القرآن الكريم**، سورة النساء، آية ٢٤.

(٣٦) ابن **منظور**، الجزء السابع عشر، ص ٢٨٦.

(٣٧) صلاح الدين الصفدي، **شرح لامية العجم**، الجزء الثاني، ص ١٣٨ ـ ١٤٣.

(٣٨) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الثاني، ص ٥٠.

(٣٩) المصدر نفسه ص ٥٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٤٢) نسبة إلى قطربل وهو موضع بالعراق تنسب إليه الخمرة الجيدة. (هـ)

(٤٣) منسوب إلى عكبرا. (هـ).

(٤٤) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، الجزء الرابع عشر، ص ١٦٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤٦) Aly Mazahérie, **la vie quatidienne de Musulmans au Moyen Age,** p. 177- 8.

(٤٦) «ألف ليلة وليلة»، الجزء الأول، ص ٤.

(٤٧) G. Bachelard, **La Pialectique de La durée,** P.10.

(٤٨) ألف ليلة وليلة، الجزء الثاني، ص ٣٢٣.

(٤٩) المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص ٢٩.

(٥٠) المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص ١٩٧.

(٥١) المصدر نفسه، الجزء الرابع، ٦١٩.

(٥٢) المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص ٩٥.

(٥٣) المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص ٩٥.

الفصل الحادي عشر

الإثارة الجنسية

ازدهرت الإثارة العربية في ظل أوضاع اجتماعية وثقافية مواتية. فقد تطورت علوم الحياة وارتقت على يد العديد من علماء الدين الورعين والقضاة البارزين والشيوخ الأجلاء، الذين قتلوا مختلف الأمور المتعلقة بالجنس من ممارسات وإثارة بحثاً وتمحيصاً. لم يعان أحد منهم شيئاً من الضيق أو وخز الضمير، فهم لم ينتهكوا تعاليم الشرع لا نصاً ولا روحاً. والنبي (ص) قد ضرب المثال بنفسه حين حثّ أصحابه على النكاح واحترام البدن والعناية بالمداعبة. إن الجمال نعمة كبرى من الله، على المرء أن يعرف جيداً كيف يتذوقه مستعيناً في ذلك بالفن، الذي يضفي عليه مزيداً من البهاء ويحرر المتع ويصقلها. لذلك فعلى المسلم الصالح أن يعين أبناء جلدته على وعي هذه المسرات وإدراكها فضلاً عن نشر أساليبها حتى لا تصاب الجماعة المسلمة بالحزن والكآبة. فعلى المرء حتى يصبح مسلماً أن يفتح عقله ليعرف أن مشيئة الله تتجلى عبر الجمال وليس عبر القبح وبواسطة المتعة وليس عبر الحزن والندم. فهذا النبي العظيم يشير «إن أفواهكم طرق القرآن فطيبوها بالسواك»[١].

ليس يوجد ما يخجل منه الكاتب حين يتناول بالبحث الجنس والطيب والصحة والجمال، فتلك أمور لا تقل أصالة عن علوم النحو والعروض والشرع والتاريخ.

لم تسلم المسألة الجنسية من أثر اتصال الحضارة العربية بالثقافات الشرقية، خصوصاً الفارسية والهندوسية، التي تركت عليها بصمة واضحة. فقد أدى انتشار التسري وحياة البذخ إلى تعطش كل فرد إلى التجديد والتغيير تجنباً للتخمة والرتابة والملل. بل إن معايير الجمال خضعت بدورها للتغيير من حين لآخر. فالجمال النموذجي للمرأة قد يكون في البدانة وضخامة الثديين، وأحياناً تفضّل الرشاقة والنحافة والتماسك. تناول صلاح الدين المنجد مراحل تطور الذوق في تاريخ الحضارة العربية في رسالته الرقيقة، «جمال المرأة عند العرب»، مشيراً إلى تحول الذوق من المرأة البدينة إلى تلك المجدولة الرشيقة، ليختفي بذلك جمال البطون وطياتها الذي كان يأسر قلوب الرجال قبل الإسلام، ليعاود الظهور في العصر العثماني. أما في العصرين الأموي والعباسي فقد كانت تفضل صاحبات البطون المحكمة الناعمة، ولم تكن النهود الضخمة المشبهة بضرع الماعز بأفضل حظاً، فقد فقدت هي الأخرى سحرها، في نهاية القرن الأول الهجري، لصالح تلك المحكمة التي تملأ راحة اليد الواحدة. بل لقد حظي الصدر المسطح في بعض الأحيان بجاذبية شديدة(٢).

ويحل الخصر النحيف والخطوة المنتصبة محل تلك المتثاقلة «مشية البطة»، التي انزوت تاركة الساحة للخصر النحيل والخطوة الواثقة. كانت المرأة تقارن قبل الإسلام بالمها والبقر والظباء وأحياناً بالشمس والقمر. ثم أخذت المقارنة بالظواهر الطبيعية في التراجع

أمام حب المرأة لذاتها، لتصبح بذلك معايير الجمال أكثر إنسانية. ولا يملك الجاحظ إلاّ أن يعجب من قولهم «كأنها القمر، وكأنها الشمس، فالشمس وإن كانت حسنة فإنما هي شيء واحد، وفي وجه الإنسان الجميل وفي خلقه ضروب من الحسن الغريب والتركيب العجيب، ومن يشك أن عين الإنسان أحسن من عين الظبي والبقر، وأن الأمر بينهما متفاوت»[٣] هكذا أصبح الإنسان أكثر حساسية لجمال العقل ولفن الحوار، ولكن الردف الثقيل يبقى سمة مستقرة متربعة على عرش الجمال.

أحياناً، يلعب الشذوذ الجنسي دوراً في ذلك التطور المستمر لمعايير الجمال، خصوصاً الغلمان الذين شكلوا منافساً عنيداً للمرأة العربية، التي أخذت تتشبه بهم في بعض الأحيان. فالعباسيون، على سبيل المثال، كانوا يفضلون المرأة الغلامية المظهر، ذات الشعر القصير والخطوة الواسعة. ولا يمكن إدراك أسباب ظاهرة إزالة الشعر سوى بالعودة إلى الدور الذي لعبه الشذوذ في تطور اللواط والمساحقة.

تتدفق الرسائل المتعلقة بالشهوة معبرة عن الحاجة الماسة للإثارة في ذلك الجو المشبع بالتخمة والبذخ. ويمتد الأدب الجنسي إلى فترة تربو على الألف عام منذ الجاحظ إلى حسن خان. ومع الأسف، لم يبق من هذا التراث سوى القليل. فابن النديم يورد في الفهرست قائمة بمائة رسالة ونيف، وذلك في أواخر القرن العاشر، ضاع معظمها ولم يبق إلاّ القليل الذي ظل مخطوطاً في الحيازة العامة والخاصة في الشرق والغرب، ولم ينشر منه أكثر من عشر رسائل.

تعد رسالة الجاحظ «مفاخرة الجواري والغلمان»، التي تعود إلى القرن التاسع، أقدم ما وصل إلينا إلى جانب كتاب «العرس والأعراس» الذي ينسب للجاحظ أيضاً رغم أنه يبدو نتاج عصر

متأخر نسبياً. وقد ظهر في الوقت نفسه كتاب «الألفية» الذي فقد وإن ظل محتواه معروفاً. يتعلق الكتاب بامرأة هندية صاحبة خبرة لا تجارى، تزوجت ألف رجل مما دفعها إلى عرض خبراتها حتى تعم الفائدة. والغريب أن هذا المصنف كان يتضمن صوراً متنوعة لمختلف الأوضاع الجنسية، وهو أمر نادر في ذلك العصر. وقد نال شهرة واسعة ونجاحاً منقطع النظير أدى إلى نسخه وانتحاله مما حفظ لنا بعض محتوياته.

أما «جوامع اللذة» لابن ناصر فلم ينشر بعد. وقد استعان به صلاح الدين المنجد في أعماله، ويبدو أنه صاحب هذه النسخة اليتيمة. ثم هناك رسالة «نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب» لابن المغربي الإسرائيلي (المتوفى عام ٥٧٦هـ/ ١١٧٠م). وتطرح الرسالة في الفصل العاشر معلومات قيمة حول ذلك العصر من خلال الشرح الوافي لكيفية شراء الأماء حتى لا يقع المرء ضحية خداع النخاسين وحيلهم. فعلى المرء أن يفحص أعضاء البضاعة بدقة متناهية قبل إتمام الصفقة، علاوة على الاستفادة من علم الفراسة للتوصل إلى معرفة مواهب الجارية الروحية والثقافية من خلال جسدها! ولم يهمل المؤلف إيراد حيل النخاسين الذين يعمدون إلى وضع بضاعتهم في زوايا الشوارع بشكل مموه، ولمّا تنشر هذه المخطوطة بعد!

أما رسالة «نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب»[٤] فقد وضعها أحمد بن يوسف (المتوفى ٦٥١هـ/ ١٢٢٣م) عن الحب المحرم، مورداً معلومات دقيقة في كيفية ممارسة الزنا بعيداً عن المنغصات، وفي معرفة بنات الهوى عن بعد، رغماً عن أنف النقاب، حتى وإن أوحى ظاهرهن بالنقيض. ويعالج المؤلف بعمق موضوع اللواط

مشيراً إلى أفضل الطرق للإيقاع بالغلمان، إلى جانب كيفية الاستفادة من صحبة المخنث. يخصص المؤلف فصلاً للمرأة الغلامية المتشبهة بالرجال. وأخيراً كتاب «الباه والتراكيب السلطانية» لناصر الدين الفوسي (المتوفي ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، وهو يتعلق بالأعشاب والتراكيب المختلفة كما يتضمن فصلاً خاصاً بالملابس المناسبة للإثارة على مدار فصول السنة، فللثياب فوائدها الجمّة في إخفاء عيوب الجسم وتجميله مما يزيد الرغبة اشتعالاً.

أكثر هذه الكتب شهرة وأوسعها انتشاراً «رجوع الشيخ إلى صباه في القوة على الباه» لأحمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا (المتوفى ٩٤٠هـ/١٥٧٣م)، الذي صنفه بناء على طلب السلطان سليم خان مضمناً إياه مقتطفات من أعمال سابقة. يؤكد المؤلف حسن نيته في تصنيف هذا الكتاب بقوله:

«ولم أقصد به إعانة المتمتع الذي يرتكب المعاصي بل قصدت إعانة من قصرت شهوته عن بلوغ أمنيته في الحلال»(٥).

يخصص الجزء الأول للأدوية والأغذية المقوية على الجماع، أما الجزء الثاني فيشتمل على ثلاثين باباً تبحث في أسرار النساء وما يناسبهن من زينة، وكيفية إيقاظ الرغبة بمختلف الوسائل من شعر وطيب وأعشاب وأوضاع. أما كتاب محمد المغربي التيجاني (المتوفى ٩٥٠هـ/ ١٥٤٣م) «تحفة العروس وروضة النفوس»(٦) فيبدأ بالثناء على الزواج، حيث إن إشباع الرغبة أمر مباح في أطره الشرعية، ثم يتبع المقدمة وصف تفصيلي مثير لجسد المرأة. ويمضي المؤلف متناولاً في الفصل الثاني عشر، وله فضل السبق، الجماع والرقص. أما الفصل الثالث عشر فيتعلق بالجماع في غير الفرج ويعرض نماذج سلوكية تبدو غير متوقعة في المجتمعات العربية.

وليس ينبغي لنا إغفال تلك القصيدة المجهولة المؤلف التي تبلغ ألفين وأربعمئة بيت في شكل الأرجوزة تحت عنوان «نزهة النفوس ودفتر العلم ورياضة العروس في أمور النكاح»، حيث تقدم خلاصة وافية للإثارة عند العرب ويخصص جزء منها لعلم الفراسة ولوصف الأعضاء التناسلية للذكر والأنثى.

لم يتخلف الإمام السيوطي، المتوفى في عام ١٥٠٥م، عن الركب، فربما بدا الأمر غريباً لو أن هذا الكاتب الموسوعي لم يتطرق إلى معالجة موضوع الشهوة، وبالفعل فقد خصص له عدة رسائل بقي بعضها مثل «الوشاح في فوائد النكاح» و«معقد المحبة بين المحب ومن أحب» و«نواضر الأيك في فوائد...» وهذه رسائل لم تنشر، في حين أن «الإيضاح في علم النكاح» قد نشر عدة مرات ولقي رواجاً وشهرة شعبية واسعة. وكذلك رسالته ذائعة الصيت «الرحمة في الطب والحكمة» التي تحتوي على تسعة وعشرين فصلاً للعلاج وللتراكيب المقوية للرغبة.

من المؤكد أن كتاب «الروض العاطر في نزهة الخاطر»(٧) للشيخ النفزاوي الذي ألّفه في القرن السادس عشر لأحد حكّام تونس، يطرح نموذجاً شعبياً للأدب الجنسي. فبعد أن يعرض المحمود والمكروه في الرجال والنساء، يشرع الشيخ في تحليل المراحل المتنوعة لأعمال اللحم بأسلوب فذ لا يفتقر إلى التفصيلات المثيرة والطرائف الصارخة، فضلاً عن النصائح الحكيمة، ويخصص الفصول من السابع إلى العاشر لأسماء الأعضاء التناسلية لكلا الجنسين علاوة على الحيوانات، والفصلين الحادي عشر والثاني عشر لعرض مكايد النساء وما خفي من أمورهن. أما الفصلان الرابع عشر والخامس عشر فيتعلقان بأسباب عقم الرجال وعقر

النساء. ويتحدث الفصل السادس عشر عن وسائل الإجهاض، وهكذا تمضي بنا الفصول في معالجة العجز الجنسي وقصور الأعضاء، من دون أن يفوت الشيخ الاستفادة من الشعر والنوادر والقصص المثيرة.

ترى هل بلغ «الروض العاطر» درجة الكمال في الأدب الجنسي حتى إنه أغلق الباب دون تأليف المزيد؟

لم يقدم جديد حتى بدايات القرن التاسع عشر التي شهدت بعض الانتعاش، وإن جاء متأثراً بالثقافة الأوروبية إلى حد بعيد. كان ذلك واضحاً في محاولة حسن خان التي نشرت في استانبول عام (١٢٩٦هـ/ ١٨٧٨) تحت عنوان «نشوة السكران من صهباء تذكار الغزلان». وتوحي محتويات الكتاب بمرحلة احتضار أدب الجنس. فبعد أن تناول المؤلف مسألة العشق في الجزء الأول، مضى في تحليل مسألة الحسن مقارناً بين المرأة التي تبرز جمالها في الوهلة الأولى وتلك التي تعكسه تدريجياً مما يسمح للمرء بتكشف حسنها، ليتاح له بذلك متعة الاكتشاف. إن الحب فن اكتشاف خفايا الجسد الآخر. ومن ثم تبدأ الشهوة بملاحة المرأة وجمالها. ونقيض ذلك يعد نقصاً في التذوق وإهداراً للمتعة. يستطرد المؤلف، الذي يبدو على دراية واسعة بالثقافة الهندية، شارحاً اختلاف الإثارة عند كل من العرب والهنود في ما يتعلق بمكانة المرأة، تبعاً للثقافتين. فالمرأة الهندية زوجة لرجل واحد تتبعه حتى مقره الأخير، فضلاً عن تمتعها بالمبادرة الجنسية، في حين ينفرد الرجل المسلم بالمبادرة حيث تسمح له دورة المرأة بفرصة واسعة للاختيار. ويعكس الكتاب في مجمله معلومات تاريخية حول الشذوذ الجنسي المتفشي في ذلك العصر، فقد كان ظاهرة تركية/

فارسية إثر احتكاك الثقافتين بالثقافة اليونانية ليندمج فيما بعد في المجتمعات العربية المسلمة، ورغم ذلك، فالهند لم تعرف هذه الظاهرة. ثم يأخذ المؤلف في طرح معايير جمال المرأة وفقاً للسن والخبرة المكتسبة إلى جانب المواهب الطبيعية. وفي نهاية الرسالة يضمنها مقتطفات من شعر الإثارة ليقيم مهرجاناً تسهم فيه الكناية والمجاز والاستعارة بغية إنعاش القلب والمخيلة.. والجسد أيضاً.

تلك هي الأعمال التي أتيح لي الاطلاع عليها، وهناك غيرها كثير موزع بين المكتبات العامة والخاصة، وتوجد في المكتبة الأهلية في باريس مخطوطات عديدة فريدة لم تسنح لي فرصة الاطلاع عليها، بذلك أكون قد ألقيت الضوء على قدر وافٍ من هذا الأدب الذي تطور على عدة محاور. ولنشرع الآن في تحليل أهمها.

وفقاً لمصادفة تسترعي الانتباه، كان على الشيخ النفزاوي إنقاذ رأسه مثله في ذلك مثل شهرزاد، فقطع للباي التونسي وعداً بكتابة «الروض العاطر» مقابل حياته وشرع من فوره، حسبما تقول الرواية، في كتابة رسالته بهدف إيقاظ الرغبة المتخمة للباي. ولم يختلف روضه عن «ألف ليلة وليلة»، حيث وجد أن منفذه الوحيد يكمن في طرح أسرار الجنس والشهوة لإعادة البهجة إلى الحياة ـ أن الشهوة تنقذ الحب وتحفظ الحياة للمعلم وللمريد في آن معاً، والرسالة ترمي إلى إعطاء جرعة كافية من مباهج الحياة ومتعها بغية تجديد معجزة الجنس على صعيدي الممارسة والمعرفة.

لا يسع المرء حين ينظر عن كثب إلى محتوى الأدب الجنسي سوى الإعجاب بالدور البارع الذي تلعبه اللغة والأسلوب للوصول إلى نهايات مرحة طروب. فاستحضار الفعل والإيحاءات الجنسية والأعضاء التناسلية يهدف إلى إشعال جذوة الرغبة المنطفئة، لأنها

تنطوي على الإثارة حتى على مستوى التسميات، فتراكم الكلمات يؤدي إلى نوع من الخبل اللفظي الحقيقي. وقد تكفلت فصول ثلاثة بأحاديث الإثارة الساحرة، حيث يعرض الشيخ قائمة طويلة لأسماء عضو الذكر نكتفي منها «بالكمرة، الذكر، مشفى العليل، الأعور، المكاشف، المتطلع...»[٨] ثم يسهب الشيخ في شرح أسباب هذه التسميات منهياً حديثه بأن لكل امرىء حرية ابتكار ما يوافقه من أسماء.

ولا تقل قائمة النساء طولاً، فيمضي عارضاً «الفرج، الشق، أبو جبهة، الواسع، العريض، المعين، المأوى، الزرزور، الغربال..»[٩]، والشيخ حريص كل الحرص على إمتاع نفسه، متبعاً في ذلك أسلوباً متأصلاً في الأدب العربي الخاص بالجنس، حيث تشكل الكلمات بمجملها حالة ذهنية كاملة لتبعث سلسلة من الصور في المخيلة بهدف تقوية الرغبة. ولا يستغني الأمر عن الشعر الفاحش أحياناً والراقي أحياناً أخرى في «رسالة السكران» لحسن خان، فهي تشتمل على مائة وخمسة أبيات من الشعر المقفى في وصف المرأة من قمة رأسها إلى أخمص قدميها.. وإليكم ما ألهم النهدان.

ثديا المليحة صاحبان تشاكلا
وهما على العلات مصطحبان

جلسا على صدر الكمال تكبرا
وعلى رؤوسهما قلنسوتان

ويصف ما تحت السرة قائلاً:

برمن الفردوس للحسناء أو
موزان مختصران ملتصقان

قوسان سهم واحد يكفيهما
يرجوهما سهمي من الطغيان[١٠]

وسطور الشيخ النفزاوي ليست أقل سحراً وتأثيراً، في دعوة مبكرة للحب لا للحرب:

إلاّ أنا ليس لي في ذلك منفعة
في التركمان ولا في العرب والعجم
ولا غرامي إلاّ في النكاح وفي
حب النساء بلا شك ولا وهم[١١]

أما مقدمة الشيخ السيوطي في رسالته «الإيضاح» فهي في غاية الإثارة من عدة أوجه مثل اللعب بالكلمات والتجديف الواضح، ناهيك عن الأسلوب الذي يماثل ذلك المتبع في خطبة الجمعة، والعجيب في الأمر أن المؤلف شيخ ورع اشتهر بتفسير القرآن الكريم، وننتقي من مقدمته أقلها فحشاً:

«... ... الحكيم الذي زين بحكمته صدور النساء بالنهود والرقبة بالقبلة والوجنتين بالحرص والدلال، وجعل لهن عيوناً غانجات، وأشفاراً ماضيات، كالسيوف السقال، وجعل لهن بطوناً منعقدات، وزينهن بالصورة العجيبة والأغصان والأخصار والأرداف ......

.... وجعل له فماً ولساناً وشفتين فأشبه وطأه الغزال في الرمال، ثم أقام ذلك كله على ساريتين عجيبتين بقدرته وحكمته ليستا بقصار ولا بطوال، وزين تلك السواري بالركبة والغارة والعقل والعرقوب والكعبة والخلخال، وأغمسهن في بحر البهاء والسلوان والمسرة بالملابس الحقيقي والحرم البهي، والمبسم الشهي «سبحانه من كبير متعال أحمده حمد عبد ليس له عن محبة الناعمات نزوع وعن جماعهن بدلاً ولا انفصال وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم..»[١٢].

إن التجديف يضاعف المتعة، مما يجعله عاملاً مؤثراً في الإثارة لأنه يضيف إلى لب المتعة مرح انتهاك الجانب المعنوي العام، ليضم بذلك إثارة الممنوع إلى لذات البدن. فقد فتحت سماحة الإسلام لأعمال البدن المجال واسعاً للتجديف، الذي بدونه تضيع الإثارة في مسارب الشرع التقليدي.. ألم ينتبه أبو نواس لذلك حين أعلن أن المجون الذي يعوزه التجديف يفقد قيمته ومعناه(١٣)؟

لذلك، يصطبغ أدب الإثارة العربية بالقصص والوصف والحوادث والشعر الذي تشوبه لهجة تهكمية ماجنة تقارب حدّ الكفر والزندقة، وتلك أبيات أوحى بها عشق الشاعر لغلام نصراني:

إن كـان ذنـبـي عـنـده الإسـلام
فـقـد سـعـت فـي نـقـضـه الآثـام
واخـتـلـت الـصـلاة والـصـيـام
وجـاز فـي الـديـن لـه الحرام
يـا خـيـبـتـي إن لم أفـز بـغـفـر
يـا لـيـتـني كـنـت لـه صـلـيـبـاً
أكـون مـعـه أبـداً قـريـبـا
أبـصـر حـسـنـاً وآشـم طـيـبـا
لا واشـيـاً أخـشـى ولا رقـيـبـا
ولا أخـاف أبـداً مـن غـدر(١٤)

إن معالجة الشذوذ الجنسي تفسح للقاضي مجالاً للنوادر الصارخة على حساب الدين، وتكتسي تعليقاته بالفحش حين يكون الغلام المعشوق من غير المسلمين.

ويتناول الشيخ النفزاوي قصة مسيلمة، الذي ادعى النبوة في أواخر أيام الرسول، بأسلوب تشوبه السخرية، فيسرد تحدي مدعية النبوة

سجاح لمسيلمة وتهديدها لمركزه، مما أصابه بالضيق فقرر اتباع مشورة أحد أصحابه.

«إذا كان صبحة غد أضرب خارج بلدك قبة من الديباج الملون وافرشها بأنواع الحرير وأنضحها نضحاً عجيباً بأنواع المياه الممسكة مثل الورد والزهر والنسرين والقرنفل والبنفسج وغيره، فإذا فعلت ذلك فأدخل تحتها المباخر المذهبة بأنواع الطيب مثل عود الأثمار والعنب والعود الرطب والمسك وغير ذلك من أنواع الطيب، وأرخ أطناب القبة حتى لا يخرج منها شيء من ذلك البخور فإذا امتزج الماء بالدخان فاجلس على كرسيك وأرسل لها واجتمع بها في تلك القبة أنت وهي لا غير..

فإذا اجتمعت بها وشمت تلك الرائحة ارتخى منها كل عضو وتبقى مدهوشة، فإذا رأيتها في تلك الحالة راودها عن نفسها فإنها تطيعك، فإذا نكحتها نجوت من شرّها ومن شرّ قومها»[١٥].

سارت الأمور وفق الخطة الموضوعة وتمَّ لمسيلمة ما أراد ما دام العدو لم يملك مقاومة تأثير العطر المخدر، وأخذت سجاح في طريق عودتها إلى قومها تصف تحولها إلى دين مسيلمة بقولها: «إنه تلى ما أنزل الله عليه فوجدته على الحق فاتبعته»[١٦]!

تتجلى دقة ملاحظة الشيخ في موضع آخر من الكتاب عندما يطنب في الحديث عن كيفية مداعبة النساء ومواقعتهن، مازجاً الحس بالروح، ليطرح رؤية تغطي كافة الحواس من لمس وسمع وشمّ فضلاً عن آثار الخيال والروحية الدينية. من هذا المنطلق، ينتمي الكتاب إلى التراث الأصيل علاوة على أنه يخصص فصلاً كاملاً للعناية بالصحة البدنية لأنها أهم عوامل الشهوة، والأخيرة بدورها عامل هام للمحافظة على الصحة.

ولا يبخل الإمام السيوطي من جانبه بتقديم الوصفات الطبية المركبة

والبسيطة لمعالجة أوجه القصور. فقد حظيت العقاقير بمكانة خاصة في عالم الجنس لزيادة القوة على الجماع والإجهاض[١٧]. وهذا كمال باشا ينصح بالتركيبة التالية لزيادة القوة في الباه «يؤخذ من ماء البصل جزء ومن العسل جزآن يطبخ الجميع بنار لينة إلى أن يذهب ماء البصل ويؤخذ من ذلك العسل عند النوم ملعقتان فإنه نافع لأصحاب الأمزجة الباردة»[١٨]. كذلك ينصح بالصنوبر والفستق والبندق واللوز والحلبة والعصفر.

على المرء أن يكون حصيفاً لزيادة متعة المرأة ويتبع الخطوات التالية: «يؤخذ مقدار من ملح أندراني وفلفل ودار فلفل وزنجبيل مربى ويدق وينخل ويعجن الجميع بعسل منزوع الرغوة ويحبب مثل الفول فإذا هممت فخذ منه واحدة واجعلها تحت لسانك حتى تذوب فإنه مجرب»[١٩]. ويلتفت كمال باشا للمرأة ناصحاً إياها بأخذ مثقال من بزر الكرنب وبزر الجندفونا وبزر الهليون والحمص الأسود والمرقشيتا الفضية والخص والحرف والحرمل والحبة الخضراء ويدق الجميع ويعجن بعسل منزوع الرغوة ويرفع في إناء زجاج ويستعمل في كل يوم مثقال على الريق فيقوي المرأة على الجماع»[٢٠].

علق الماء له أيضاً فائدة عظيمة في تغليظ الذكر وذلك بعد تجفيفه وسحقه ليدهن به الإحليل[٢١]. أما بالنسبة لإطالة الذكر فعلى المرء اتباع الوصفة التالية: «يؤخذ شمع وأبخرة وزفت وعلك البطم من كل واحد خمسة مثاقيل عنزوت وبورق أرمني. ويسحق الجميع جيداً ويدلك بها الذكر إلى أن يحمر ويغسل من الغد بماء حار..»[٢٢].

وأحياناً تكون المرأة بحاجة للمعالجة، ففي حالة البرودة إذا أخذت

«جزءاً من الزنجار ونصف جزء من النشادر وتجعلها في ماء الإستنجاء اغتلمت المرأة وطلبت الجماع»[٢٣]. ويورد السيوطي وصفة رائعة تعرف بمادة الحياة، وهي خاصة لاستعمال الفلاسفة لأنها تقوي النفس وتزيد من حدة الذهن والمني وتقوي الذكر وتشد الأسنان «يؤخذ فلفل ودار صيني وأملج وأهليج وشيطرج وهي النار الباردة وقيل سواك الرعيان وزراوند شامي وعرق بابونج حب الصنوبر الكبار وجوز هندي وساطورين، وهو خصى الثعلب، وينقع ويشرب ماؤه فإنه يولد المني. ولتقوية الجماع يؤخذ ثلاث أوراق وينزع عظم الذئب الأحمر ثم يدق ويؤخذ مثل الأدوية عسل فيعقد ثم يعجن بالعقاقير المذكورة ويستعمل منه على كل حال قدر الجوزة الصغيرة»[٢٤].

ويمدنا الشيخ السيوطي بوصفة عجيبة مروية عن سلطان تلسمان الذي قال «والله ما رأيت أصح منها. إني دخلت بها على أربعين بكراً في ليلة واحدة، تأخذ على بركة الله تعالى ثلاثة سرائك أو ثمانية أو أربعة عشر تكون صغاراً وهم المسمون بالفراريج والغلاق وتأخذ خصاهم وتأخذ زنجبيلاً أخضر وجوز الشرق وجوزة الطيب ودار فلفل ودار صيني وحب الرامس وقاع خلة كبيرة وخولنجان ولسان عصفور وفرار قرنفل وقرفة وكبابة هندية وزريعة الراهب وهي حب الرشاد وأوقية ملح أندراني وربع أوقية زعفران، اسحق الجميع وأعجنهم بعسل منزوع الرغوة وأجعل الجميع في إناء مزجج وسدّ وصلها بطين الحكمة وأجعلهم بقرب النار ثلاثة أيام بلياليها حتى ينعقد واتركه حتى يبرد واجعله حبوباً مثل الحمص فإذا أردت الجماع إجعل حبة تحت لسانك فإنه يقوي على الجماع ولا مناص مادامت الحبة تحت لسانك، صحيح مجرب»[٢٥].

وينصح الشيخ النفزاوي بدوره بنظام غذائي من العسل الثقيل واللوز والصنوبر أو مزيج من العسل والبصل للتقوية على الجماع. ويمكن الاستعاضة عن هذا بتدليك العضو بلبن الإتيان، أو دهن النوق فيكتسب صلابة تجعله محبوباً لدى النساء(٢٦).

بين مئات التراكيب التي تزخر بها كتب التراث هناك وصفات لسلو العشق والمحبة أو في جلب المحبة، وأخرى لفتح شهية العجوز للمواقعة أو لزيادة قوة الشباب على الوقاع، وأخرى في رد الثيب بكراً، وثانية لحماية الأزواج من خيانة زوجاتهم وذلك «بطلاء الذكر بمرارة ذئب ثم مواقعة الزوجة فإنه لا يقدر على وطئها أحد»(٢٧) ووصفات أخرى لمنع الحمل وذلك بأن تأخذ المرأة درهم كافور وتأكله «أو تشرب بول الكبش الخصي» وتحصل على النتيجة نفسها إذا علقت عليها تعويذة «قلب الأرنب مع النعناع»، وتستطيع إدخال «الشب في فرجها قبل الجماع للوصول إلى نفس النتيجة»(٢٨).

هكذا يحتفظ لنا التراث بقائمة طويلة عريضة تمتد من شراب المحبة وحتى إسقاط النطفة من الرحم. وتدل كافة هذه الوصفات على دراية واسعة بالأعشاب والنباتات الطبية. وقد أدت هذه العناية الفائقة إلى ازدهار تجارة التوابل التي لا يزال صداها يتردد حتى الآن في أسواق سيدي محرز في تونس وخان الخليلي في القاهرة وسوق المدينة المنورة، حيث يجد المرء المسواك ودهن النعام وطين الحكمة.

لم يتجاهل الشيخ النفزاوي الجانب النفسي في العلاقة الجنسية فيعالجه بطريقة شيقة عميقة، بإشارته إلى أصحاب العقول الناقصة الذين يرجعون كراهة المرأة للجماع لمعاشرتها الجن، «فهذا ضلال وزيغ». إن ممارسة الجماع تتطلب صحة البدن والعقل، ويفضل

عدم البدانة لأنها تجهد الرجل والمرأة بل تدفعهما إلى اتخاذ أوضاع شاقة وغريبة، فالعجز الجنسي يرجع في رأيه إلى أسباب خفية دفينة وللبرودة العامة في المزاج، وتلك أمور يمكن علاجها بوسائل متنوعة تتضمن الإيحاء النفسي الذي يحقق نتائج إيجابية خصوصاً إذا لم يفتقر العنّين إلى العاطفة[٢٩].

يتركز العلاج الناجع على إثارة الشهوة. فلا شيء يستطيع الوقوف أمام قبلة حارة، تماماً مثل المشهيات التي تساعد على فتح الشهية. والتقبيل لا يخلو من فن «فإذا أردت الجماع فعليك بالطيب.. ثم تلاعبها بوساً وعضاً وتقبيلاً لفيها ورقبتها مصاً وعضاً وبوساً في الصدر والأعكاف والأخصار وأنت تقبلها يميناً وشمالاً إلى أن تلين بين يديك وتنحل وتقرب الشهوة من عينيها، وإذا لم تفعل لم تنل المرأة غرضها ولا تأتيها شهوتها، فأنت رجل مسكين تهدر طاقتك فالمتعة يجب أن تكون متبادلة حتى تشبع جميع الحواس»[٣٠]، إن الجنس بالنسبة للشيخ ليس واجباً رتيباً وإنما وسيلة لتحقيق سعادة الجانبين معاً الرجل والمرأة، فذلك جوهر السعادة الإنسانية التي يأمر بها تعالى.

يسهب التراث في الحديث عن جغرافية الجنس، بهدف إلقاء الضوء على ممارسة الغريزة بين مختلف الشعوب، مما يؤهل إلى معرفة اختيار الشريك بغرض إثراء ممارسة الغريزة.

«إعلم أن النساء الروميات أطهر أرحاماً من غيرهن والأندلسيات أجمل صورة وأزكى روائح وأحمد عاقبة وأطيب أرحاماً. ونساء الترك والأرمن أقذر أرحاماً وأسرع أولاداً وأسوأ أخلاقاً ونساء الهند والصقالبة أذم أحوالاً وأقبح وجوهاً وأشد حنقاً... ...... والزنج أبلد وأغلظ وإذا وافقت منهن الحسناء فلا يوازيها شيء من الأجناس وأبدانهن أنعم من أبدان غيرهن، والمكيات أتم حسناً وأطيب جماعاً

غير أنهن لسن بذوات ألوان كألوان غيرهن والبصريات أشد غلمة وشبقاً إلى الجماع.. والشاميات أوسط النساء وأعدلهن في الاستمتاع في سائر الأوصاف.. والبغداديات أطيب شهوة...»[٣١].

تؤثر العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية بلا شك في مفاهيم ذلك العصر، ويتجلى هنا دور التسري، خصوصاً أنه أتاح وجود ما لا يحصى من القيان الواردات من شتى أنحاء الأمبراطورية إلى المدن الإسلامية. فقد يسر تداول النساء وتغير الشريك الجنسي الدائم والاحتكاك بالثقافات الغريبة إرضاء كل الأذواق والرغبات، مما مكن من جني كل أنواع المتع. وقد تضمنت هذه الرؤية الجنسية المنفتحة على كافة تجارب العشق والتبادل الثقافي، البعد الشهواني.

ولا نملك مع الأسف التنقيب أبعد من ذلك في مجال الشهوة العربية لقلة المصادر، فلا يزال تاريخ الشهوة العربية في حاجة إلى الدراسة العلمية، التي لم تتناول بعد بالتحليل أياً من الرسائل السالفة الذكر، مما يجعلنا نلتزم بهذه المراجع القليلة مكتفين بعرض الرؤية المهذبة للحب وتنحية مصادر أخرى جانباً.

يخصص ابن عبد ربه فصلاً لطيفاً عن النساء في كتابه «العقد الفريد»، كما يفرد كتاباً مستقلاً عن الحب. ويضع محمد نازلي «خزائن الأسرار» حيث يتناول القيم الروحية في الآيات القرآنية والحديث، مخصصاً باباً للزنا وكيفية تجنبه بتلاوة آيات قرآنية خاصة. وهناك رسالة للإمام شمس الدين الأنصاري بعنوان «كتاب السياسة في علم الفراسة» تتعلق بتحليل الصفات التشريحية للأجزاء الخفية من الجسم مما يمنح الفرصة للمؤلف في الاستطراد الجنسي. ثم نجد المستطرف، الذي يبدو كدائرة معارف، لم يفت مصنفه إفراد أبواب للغناء والموسيقى والحب والنساء والشعر.

و«أخبار النساء» كذلك لابن القيم الجوزية الذي يحتوي هو الآخر على قدر طيب من موضوعات الإثارة.

بهذا يتمّ لنا عرض وافٍ للرسائل المتعلقة بالإثارة الجنسية الهادفة إلى إيقاظ الرغبة وتجديدها بمختلف السبل، المتضمنة للشعر العاطفي والخيال والحلم والعقاقير المنشطة، مما يسمح للعربي بقضاء ليله منغمساً في العربدة، ثم تأتي صلاة الفجر لتضع النهاية لهذه الطقوس الليلية. ويبقى تمجيد المرأة فناً لإضفاء الروحية على اللحم لتجاوز الحسيّة والتقاط المعنى القدسي الخفي من خلال فتنة الجماع وسحر الحب. يمكن بذلك للمرء الحديث عن فن مسلم للشهوة، حيث أتاح حض الإسلام على الحب إدماج كل وسائل الحس في رؤية طروب متفتحة للحياة. إن اختصار الفعل الجنسي واختزاله يؤديان بالمرء إلى الاغتراب، فالمسألة ليست متعلقة بأعمال اللحم بشكل رتيب، وإنما على المرء أن يفنى في المتعة مطيلاً أمدها مما يكسب المداعبة أهمية فائقة. فهذه امرأة تذهب إلى الحمام لقضاء ساعات طويلة في التجمل وفق أساليب دقيقة، والرجل يذهب بدوره إلى السوق لابتياع الطعام والشراب والحرير والطيب. إن كليهما يعد نفسه لقضاء ليلة حب طويلة، مما يجعلنا ندرك أهمية ممارسة أنشطة عديدة قد تبدو بعيدة عن الحب، ولكنها في واقع الأمر تنطوي على التهيؤ لممارسته.

ولا يخرج الطهو العربي عن كونه توليفة للحب، وكذلك الرياضة والرقص والاغتسال، فكلها ممارسات تشتمل على جانب الإثارة. فالإثارة الجنسية محاولة للوصول إلى المطلق من خلال الجسد، ولذلك يلزم المحافظة على صحة البدن حتى يقوم بأداء دوره الوسيط. وتكتسب العقاقير والأعشاب هنا مكانتها الرفيعة اتساقاً

مع القناعة بأهمية الدور الذي يلعبه الجسد. إن وحي السماء، وهو نعمة لا تفتقر إلى الهدف والمبرر، جاء عبر البدن. ولعل قصة مسيلمة الكذاب تلقي الضوء على أهمية الطيب والعطر، الذي ينقلنا إلى عالم الحلم حيث استغلت قوة المادة للتأثير والإيحاء. وتشكل الدهون والروائح القوية اللطيفة بذلك جزءاً من الاستعداد للحب، إنها بلا ريب تزيد أجواء الإثارة اشتعالاً فضلاً عن فوائدها في حالات الاضطراب والعجز التي أسهب التراث في الحديث عنها.

لحاسة الشم دور إيحائي فعّال، ترتبط به عادة ممارسة الجماع مثل الاستجابة السريعة لرائحة الشريك المعتادة. يلتقط جيرارد زوانخ الخيط، ربما من دون أن يدري، من الشيخين النفزاوي والسيوطي ليقول إن العطر هو الشكل الهوائي للمادة الذي يخترق الجسد، موحياً إليه بتصور يصل بين الروح والحواس، الأمر الذي يجعله القاسم المشترك في أداء الفروض الدينية وفي ممارسة الحب. فمن خلال العطر ندرك خلفية الاتحاد القوي بين الحس والإيمان في أعلى درجاتهما[٣٢].

إن الإثارة الجنسية كلية الطابع، تتجاوز كثيراً مجرد عملية الوقاع. إنها بحث عن المطلق بهدف إعادة ترسيخ القدسي على أسس الدين والدنيا بحيث يحتضن القدسي الروح والرغبة معاً[٣٣].

إن السمة الرئيسة للمهمة الإسلامية تتركز، في رأيي، في إضفائها التسامي في المقام الأول على اللحم عبر الكلمة والجسد والصور الذهنية. وقد تلعب الكلمات دوراً رئيسياً في الإثارة العربية، ولطالما حث الرسول على أهمية الكلمة. إن الصمت يفقد الجماع فتنته ويجعله غير ذي قيمة، فالحب لا يمكن أن يكون أخرس صامتاً،

واللغة تعكس بدورها المشاعر وتجعل الأحاسيس متبادلة والرغبة مشتركة. إن إضافة العبارة إلى الرغبة تجعل اللغة تصهر مشاعر المتكلم والمستمع في بوتقة واحدة، وعبرها يخضع التعبير للتطور لتصبح الكلمة أغنية بل موسيقى مجردة في بعض الأحيان. إن اتفاق مسيرتي الحب والكلمة يعني اشتمال الجانبين معاً على الروحية والشهوة المتبادلة، والكلمة في شكلها الشعري والغنائي تجعل هذا التبادل ميسراً.

ومن ثم نتأكد أن فكرة الحب الكلي والمطلق غاية في ذاتها. قد يحدث الإنجاب ولكنه ليس بالأمر الحتمي أو الكافي، قد يحاول الإنسان تحقيقه وربما يتجاهله كلية، فهذه ليست المشكلة، لأن الحس يشتمل على قيمة في حد ذاته، إنه يعيد الاتحاد مع المطلق، ربما في أربعة وجوه: مطلق جسدي، مطلق الجسد الآخر، مطلق الحب، ومطلق الخلق. الحب إذن ثري، ينطوي على الإثراء لدرجة تجعله مستحقاً لكل ما يُبذل في سبيله من جهد وعطاء. فما الإثارة العربية، في آخر الأمر، سوى نزوع إلى المطلق.

---

(١) الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، الجزء الأول، ص ٣٢.

(٢) صلاح الدين المنجد، **جمال المرأة عند العرب**، ق، ص، ٣٦ ـ ٣٧.

(٣) أبي عثمان عمرو بحر الجاحظ، **رسالة مفاخرة الجواري والغلمان**، ص ١٢٦.

(٤) كتاب حققه جمال جمعة وصدر عن شركة رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط١ ١٩٩٢.

(٥) أحمد بن سليمان الشهير بابن كمال باشا، **رجوع الشيخ إلى صباه في القوة على الباه**، ص ١.

(٦) حققه جمال جمعة وصدر عن شركة رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط١ ١٩٩٢.

(٧) حققه جمال جمعة وصدر عن شركة رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط١ ١٩٩٠.

(٨) الشيخ النفزاوي، **الروض العاطر، ونزهة الخاطر**، ص ٣٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٠) **نشوة السكران من صهباء، تذكار الغزلان**، حسن خان، ص ٨١.

(١١) الشيخ النفزاوي، ص ٢٣.

(١٢) الإمام جمال الدين السيوطي، **الإيضاح في علم النكاح**، ص ١.

(١٣) أبو نواس، **الديوان**، ص ٢٤٢.

(١٤) الشيخ داود الأنطاكي، **تزيين الأشواق بتفصيل أشواق العشاق**، ص ١٥٣.

(١٥) الشيخ النفزاوي، ص ٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٧) الشيخ السيوطي، **الرحمة في الطب والحكمة**، ص ١٥١.

(١٨) ابن كمال باشا، ص٤٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٢٤) الشيخ السيوطي، **الرحمة**، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٢٦) الشيخ النفزاوي، ص ٦٢.

(٢٧) الشيخ السيوطي، **الرحمة**، ص ١٥٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٢٩) الشيخ النفزاوي، ص ١٣١.

(٣٠) الشيخ النفزاوي، ص ١٥٢.

(٣١) الشيخ السيوطي، **الإيضاح في علم النكاح**، ص ٧٨.

(٣٢) Gerard Zwang, **Article Odorat in Dictionnaire de sexologie,** p. 274.

(٣٣) في ما يتعلق بالأساس الدنيوي يلاحظ أن القرآن الكريم عبّر في مواقع كثيرة عن الضعف الإنساني أمام الإغراءات الدنيوية والشهوات المتأصلة في الإنسان، ومن هنا كانت أبواب التوبة مفتوحة على مصراعيها في كل وقت، حيث إن ألفاظ الغفران والتوبة والرحمة من أوضح معاني القرآن وأوسعها ذكراً (هـ).

الفصل الثاني عشر

ممارسات خاصة

ساعد الإسلام على تكوين ثقافات ذات مذاق خاص، بفضل تأكيده على ممارسة الغريزة من دون أن يشوب ذلك إثم أو خطيئة. فقد أسفرت العواطف المتدفقة، الممزوجة بفيض من الإثارة المصقولة والمنضبطة، عن أسلوب أصيل جذاب للحياة، يعكس مواجهة متفتحة لها عبر سبل متنوعة تنطوي على مظاهر الوعي واللاوعي، الاجتماعي والفردي، المبهم والجلي. وقد يشتمل هذا الأسلوب على مضامين متناقضة أحياناً، فالإسلام يهدف في بعض نواحيه إلى تيقظ الإنسان لبدنه ولتوليه بكليته، إلى جانب أخذه الخيال والوجدان بجدية حتى يصبح السعي وراء اللذة غاية أصيلة في الحياة الدنيا والآخرة. وقد عبر عن ذلك في مستوى متماسك بواسطة سمات عدة سبق لنا ذكرها، مثل النظرية المحكمة الخاصة بالنكاح والإحصان، والمغزى المنطوية عليه شعيرة الطهارة، والهاجس الممزوج بالأمل في الاتصال مع عالم الروح، فضلاً عن بنية الحياة الداخلية القائمة على دورة النساء وتعايش الزوجات ومنافساتهن، وأخيراً الدفع بعلوم الشهوة الجنسية إلى مصاف علوم النحو والفقه والتأويل. وقد وضح أيضاً تأثير البنية الاجتماعية على

التطور التاريخي وعمق الأثر الذي أوقعه التسري على الأنثى العربية، مما أدى إلى رؤية مزدوجة كان يفترض فيها التكامل والانسجام أدت إلى اختزال الأنثى العربية إلى مجرد زوجة جادة وأم، أنيط بها المحافظة على استمرارية الجماعة، على حين تفرغت الجواري للحياة المتفتحة المنطوية على الفن والإبداع.

بدا واضحاً بدرجة مماثلة نجاح الأوضاع الاقتصادية وحتى البيئية في فصل دورة النساء عن دورة رأس المال، لتحرم بذلك المرأة حقها الشرعي في الميراث. رأت الأنثى بأم عينها تدهور مكانتها الاجتماعية عما نص عليه القرآن الكريم. والفضل كل الفضل يعود في ذلك إلى تكفل الفقه في معظمه بإرساء قواعد تعتمد ظاهراً على النص الشريف، وإن كانت في الحقيقة تفترق عن جوهره وتنبع من منطلق مقت النساء، بحجة قصور المرأة الطبيعي. من المؤكد أن تطور الإثارة العربية والمجون لم يأتِ بمعزل عن البيئة المحيطة، فانتقاص قدر المرأة إلى مجرد ملهاة وحصر دورها في إشباع أنانية الرجل الجنسية، أسفرا عن ذلك الهوس الجنسي وسعار التجديد، الذي يتعذر تحقيقه في معظم الأحيان من دون التضحية بالمرأة، فغالباً ما تزوج صغيرة بكهل عاجز فلا تكاد تصل إلى اكتمال أنوثتها إلاّ وقد ترملت.

يستدعي التقاط جوهر مضمون جدل القدسي/ الجنسي/ المجتمع، العودة إلى المستوى الأول في محاولة فهم تنظيم الممارسة الجنسية في الحياة اليومية. وتجنباً للزعم بقتل هذا الموضوع، الذي يتسع اتساع الحياة نفسها، بحثاً وتمحيصاً، نكتفي بدراسة أوجه خاصة سائدة لا يعوزها المغزى العميق.

أولاً: الحمام

يعلن الحديث الشريف أن النظافة من الإيمان، والطهارة تُسترد

عقب القيام بالوظائف الحيوية المختلفة بواسطة الغسل والتطهر حسبما تقضي به التعاليم الإسلامية، وقد رُوعي ذلك تماماً على امتداد رقعة المجتمعات المسلمة، مما أدى إلى انتشار الحمامات العامة على نطاق واسع وبسرعة مذهلة خلال الزحف الإسلامي.

كانت بغداد في القرن العاشر تتيه مزهوة باحتوائها على سبعة وعشرين ألف حمام عام، أو ستين ألفاً حسب بعض المصادر، أما قرطبة فعدد حماماتها كان يراوح بين خمسة وستة آلاف. وعلى خلاف الحمامات الرومانية المركزة في المدن، انتشرت تلك الإسلامية في كل أنحاء الأمبراطورية المترامية الأطراف، بما في ذلك القرى الصغيرة. كان يوجد في المدن حمام في كل ناحية إن لم يكن في كل شارع. ويمكن القول إنه كان يوجد خمسون حماماً لكل فرد في بغداد ولكل ثمانين في القيروان في عهد الأغالبة[1].

من المؤكد أن الجزيرة العربية قبل الإسلام، مثلها في ذلك مثل الشرق الأوسط خصوصاً مصر والمغرب والأندلس، لم تستفد من التراث الروماني، لكن الحضارة العربية التي قامت على أنقاض الأمبراطورية الرومانية عملت على إدماج الحمامات الرومانية وتوظيفها لأداء خدمات جديدة. وإن المقارنة بين الاستخدامين، الروماني والمسلم، لأمر مثير من الناحية الثقافية ولا يخلو من فائدة ليس هذا مكانها، ونكتفي بالإشارة إلى أن الوجوه الفنية تقلصت لصالح الشعائر ذات المغزى الديني. بادىء ذي بدء منعت الحضارة الإسلامية منذ البداية اختلاط الجنسين. فقد شهدت الحمامات الرومانية على عهد تراجان اختلاط الجنسين حيث كانت النساء يغتسلن بحرية تامة مع الرجال، أما من كانت تكره ذلك فعليها الذهاب إلى تلك الخاصة بالنساء. وكان يسبق الاغتسال عادة أداء

التمارين الرياضية مما جعل كثيراً من النساء يفضلن الذهاب إلى الحمامات المختلطة غير مباليات بما قد يثيره ذلك من شبهات. حتى جاء الأمبراطور هادريان الذي منع رسمياً اختلاط الجنسين في الحمامات العامة(٢).

انتشار الحمامات العامة ظاهرة حضارية هامة تنطوي على مفهوم عميق لرؤية الجسد لكل من الذكر والأنثى، ومدى عناية كل منهما بالشؤون الصحية والجمال الفسيولوجي، وهي أمور ترتبط إجمالاً بالناحية الثقافية وليست مجرد أخذ غطسة سريعة أو القيام ببعض الشعائر ثم الانصراف، بل على العكس تماماً، فالحمام كان مكاناً لقضاء ساعات طويلة يخصص لها الجانبان وقتاً معيناً في كل أسبوع.

كانت الغرف ترتب وفق نظام خاص، السقيفة في المقدمة يعادل جوّها الأسطوري والوظيفي غرفة ارتداء الثياب في الحمامات اليونانية والرومانية القديمة، تليها حجرة الأمانات حيث يخلع الرواد ملابسهم ويأخذون قسطاً من الراحة على المقاعد الوثيرة، التي تتباين أغطيتها وفقاً للمستوى الاجتماعي. ثم يذهب المرء إلى البيت البارد حيث توجد بركة للماء البارد فينغمس فيها، ليتوجه بعدها إلى القاعة الوسطى، وهي مركزية واسعة بها ماء فاتر وتستخدم للتوطئة بين البيتين البارد والساخن. والبيت الأخير أكثر مناطق الحمام سخونة يجعل المرء يتصبب عرقاً، وتقع خارجه غرفة صغيرة للاستعمال الشخصي وللوضوء. وبذلك يحتوي كل من الحمامين الروماني والإسلامي على استعدادات فذة للاغتسال من حمامات البخار وأخرى باردة وساخنة، إلى جانب برك السباحة والمرشات الباردة والساخنة(٣).

ذهب الرومان إلى أبعد من ذلك، حيث ألحقوا بالحمامات دكاكين عديدة وقاعات للرياضة البدنية والتدليك، وأحياناً مكتبات ومتاحف. وقد شهدت الحمامات الإسلامية تطوراً حوّلها إلى مراكز تجميل متخصصة، حيث أصبح لكل حمام مدلك، يدعى في المغرب طياباً، وفي مصر مجبراً، وهو خبير في قرقعة العظم وتريح العضلات. ثم ألحق بالحمامات حلاّق أو حجام ماهر في حلاقة الشعر بواسطة أمواس حادة مصقولة لامعة مضمخة بالطيب. وكان الحلاق يبذل قصارى جهده للعناية باللحى، فعليه غسلها وتقليمها وصبغها وتطييبها، علاوة على ممارسة الطب فيقوم بالفصد بواسطة المبضع أو كاسات خاصة أو باستعمال العلق. وقليلة هي الحمامات التي تخلو من المشعوذ والساحر وخبير الأعشاب(٤). وهكذا أضيفت وظائف أخرى عديدة إلى وظيفة التطهر الأساسية، إلى درجة تحولت فيها الأخيرة إلى أمر ثانوي يؤدى اتفاقاً.

أما النساء فقد كن يعنين كثيراً بالذهاب إلى الحمام الذي يعد نزهة حقيقية وترفيهية، يقضين فيه فترة ما بعد الظهر وربما النهار بطوله. ويمكن تخيّل قضاء سيدة بغدادية ليومها في الحمام في القرن الثالث عشر أو الرابع عشر وفقاً للمراجع المعاصرة(٥). فهي تصل في الصباح بمركبة تصحبها خادمة وطواشية يحملون صناديق نحاسية أو حديدية تحتوي على أدوات الزينة من قفازات وأمشاط ودهون وطيب ومناشف فضلاً عن البرتقال والبيض المسلوق وماء الزهر وشراب اللوز، أو الشراب العربي الخالد الليمون أو الغازوزة.

بعد أن تخلع السيدة ملابسها في السقيفة أو في المقصورة الملحقة أو في غرفة خاصة، تمضي إلى غرفة البخار لقضاء حوالى الساعة،

تأتي بعدها الملاحظة لتدليكها بقفاز من الصوف يقوم بمهمة التنظيف والتدليك معاً. ينثر طمي النيل بعد شطفها بالماء على رأسها وفي حالة تعذر وجوده يستخدم الطين الأرمني ثم يغسل الشعر ويدلك. وتبدأ معالجة القدمين بأحجار خاصة، ثم توضع الحناء بحرص شديد على الشعر، شعرة بشعرة، حتى لا يتلوث الجلد، وبهذا نصل إلى وقت الظهيرة فيقدم الطعام وتعقبه راحة تقطعها الثرثرة. ثم تبدأ إزالة الشعر من مختلف الأعضاء بواسطة مرهم قوي يتكون من الزرنيخ الأصفر والشمع، وأحياناً يكتفى بالسكر المنعقد بالليمون.

تكرس فترة ما بعد الظهر للعناية بالوجه الذي يدلك بعناية ثم يزال الشعر المتناثر بالخيط الحريري، أو الملقاط. وتبدأ عملية التزين التي تستهل بتبييض الأسنان بقشر البيض أو مسحوق الكربون، ثم تأخذ السيدة في مضغ قشر الجوز أو الثامول لاحتوائه على رائحة طيبة إلى جانب طبيعته القابضة للشفاه والحنك مما يضفي على اللثة لوناً قرمزياً لطيفاً. ثم ينثر مسحوق الأرز الممزوج ببياض البيض على الوجه. بعد إزالته، يوضع مسحوق قرمزي لإضفاء لون زهري على الوجنتين ويزجج الحاجبان بالوسمة (مسحوق من البخور والقار والجوز والزرنيخ الأصفر أو سلفات النحاس). وأخيراً تكحل العينان بالكحل الأصفهاني ثم يستخدم الحرقوس المعطر لتزيين الوجه بنقاط أو رسوم خاصة على الجفون أو على جانبي الأنف وأحياناً في وسطه، وعادة ما ينثر على الوجنتين في المغرب موحياً بالدموع المتلألئة.

أما العطور فلها قائمة طويلة، ويفضل ماء العنب والزعفران أو مستحضرات البابونج والمسك والكافور وخشب الصندل ونبات

الآس. ويماثل قائمة العطور طولاً تلك الخاصة بالمياه المقطرة من الورد وزهر البرتقال والياسمين وعطر الإيلنج الذي كان معروفاً آنذاك وإن كان يفضل استعماله في الجنائز عادة.

وأخيراً ينثر العطر وتتزين سيدتنا ببعض الحلى وترتدي ملابس نظيفة، ثم تعود أدراجها إلى الدار مكتملة الزينة مرهقة ولكنها راضية هانئة مهيأة للحب الذي يهون من أجله كل عناء.

خطوة صغيرة تلك التي تفصل بين الصحة والإثارة، وعلى النقيض من مراكز التجميل الحديثة أو الحمامات الرومانية القديمة، تجاوز الحمام العربي وظيفته الأساسية المنوطة به، أي الطهارة. فقد اطلعنا على الأساليب التي حددها الفقهاء لاستعادة الطهارة التي تفسدها الوظائف الحيوية للجسم مما يجعله عرضة للشيطان، بذلك يصبح الحمام منطقة عبور ومركز انتقال ما بين الطهارة والنجاسة.

وفقاً للتعاليم الإسلامية، هناك ثلاث وسائل للطهارة، النار والماء والتيمم، واستعمال النار يشكل خطورة على الإنسان كما هو معروف. يؤخذ بالتيمم حين ينعدم الماء، ولذلك يبقى الماء سيد وسائل الطهارة، الذي يتطابق والحياة والثروة والنماء، بل إنه يسبب متعة تتفق وإعادة الفاعلية للحياة. ولذلك فطقوس الحمام واضحة: الاغتسال والتطهر بالماء والوضوء.

في الحمام تُتبع خطوات خاصة، فهو مكان للاغتسال من الحدث والتخلص من الجنابة، ولهذا فعلى الإنسان دخوله بالقدم اليسرى والخروج منه باليمنى، علاوة على تلاوة أدعية خاصة قبل الدخول. وفي الحمام تحرّم تلاوة القرآن، وعلى المرء أيضاً ألا يبادر الآخرين بتحية الإسلام مكتفياً بالتعبيرات الدنيوية، فالحمام مكان نجس تسكنه الشياطين.

لكن الحمام من الوجهة الأخرى مكان للطهارة يؤدي إلى المسجد، لذلك فهو مكان للتهيؤ والاستعداد، والمرء حين مغادرته يكون قد استرد طهارته الشرعية وتأهل للإيمان وللمطلق، مما يسمح له بذكر الله والقيام بالواجبات الدينية التي توقف عنها مؤقتاً حين انطلق يمارس الحب.

نتيجة لذلك، يتمتع الحمام بمكانة خاصة تتعدى القيم الصحية والشعائرية، ليصبح مكاناً يوحي بالإثارة الجنسية، إلى حد أصبح الحمام في المفهوم الشعبي يعني الفعل الجنسي. وفي الكثير من البلاد العربية الذهاب إلى الحمام يعني ممارسة الجنس، خصوصاً أن الدخول إليه يشكل جزءاً من عملية إزالة الجنابة الناجمة عن الجماع، ناهيك عن كونه مكاناً لتنظيف البدن وتهيئته أيضاً لممارسة الوقاع، مما يسمح بالقول إن الحمام مقدمة وخاتمة لأعمال البدن، أو بتعبير آخر وضع نهاية لأعمال البدن استعداداً للصلاة، فهو يسبق الجماع ويلحق أيضاً به، إنه حلقة الوصل بين الطهارة والنجاسة. كما أنه الوسيط الضروري بين المتعة المسببة للجنابة وبين استعادة الطهارة والعودة إلى الفروض الدينية، الأمر الذي يجعله مشتملاً على ممارسات لإعادة تأهيل الروح وتهدئة الحدة النفسية والبدنية التي يسببها الفعل الجنسي.

إن حياة المسلم اليومية تنطوي بالتالي على التعاقب، إذ يقود القدسي إلى الجنسي والجنسي إلى القدسي. ويبرز الحب والإيمان بذلك كقطبين في الوجود اليومي، وعلى المرء أن يتقن العبور فيما بينهما بالسرعة الممكنة. ذلك بالتحديد هو الدور المنوط بالحمام. هناك من يذهب إليه مبكراً كل صباح، وآخر يكتفي بالذهاب كل يومين أو ثلاثة، وثالث يقصر ذهابه على مرة واحدة في الأسبوع أو

في الشهر. وكلها مواعيد تجعل صاحب الحمام على دراية واسعة بالحياة الزوجية لسكان ضاحيته! ولا ينبغي بالطبع إغفال العامل المادي، الذي قد يجبر الإنسان على الاكتفاء بالذهاب صباح يوم الجمعة استعداداً لصلاة الجماعة، لكن ذاك الرجل يخاطر بسمعته الجنسية كثيراً لدى أصدقائه وأبناء حيّه!

تسود المودة رواد الحمام بدرجات متفاوتة. فحسب القول المغربي الشائع، إن الرجل العادي يقابل مثيله في الحمام فقط. ويصبح الحمام مكاناً مناسباً لعقد اللقاءات الاجتماعية، مما دفع رجال الفقه والمعنيين بالأخلاق بأخذه بعين الاعتبار بغية تنظيم وظائفه ومراقبتها، خاصة وقد أثار الذهاب إليه موجة من الاستياء والمعارضة. فالنبي (ص) كان متحفظاً إلى حد كبير بالنسبة للحمامات العامة، والغزالي من ناحيته يقصر ارتياده بالنسبة للنساء على حالات المرض والوضع مع ضرورة ستر أبدانهن بملاءة. أما العقباني فيخول الزوج الحق في منع زوجته من الذهاب إليه[٦]. وإلى يومنا هذا يقتصر الذهاب إليه في القرى التونسية على المناسبات الخاصة.

خضعت مسألة العري داخل الحمام إلى البحث المستفيض الذي تركز في العورة والنظرة المحللة والفصل الدقيق بين الجنسين: فبالنسبة للرجل يحرم كشف الجسد فيما بين السرة والركبتين، أما النساء فالجسد كله عورة فيما عدا الوجه وراحة اليدين، وفي حالة الضرورة يسمح بكشف الذراعين والساقين، وينسحب المنع نفسه على التدليك الذي يحلل للظهر والساقين ولكن ما العمل بالنسبة لبقية أعضاء الجسم! وأسفر هذا الموقف المحير عن العديد من القواعد المحكمة التي تعد بمثابة فتاوى شرعية، فعلى المرء أن يعي أدب الحمام. أسهب الإمام الغزالي في الحديث عن أدب الحمام في

مصنّفه «إحياء علوم الدين»: «فلا بأس بدخول الحمام ولكن بإزارين: إزار للعورة وإزار للرأس يتقنع به ويحفظ عينه... ليصونها عن نظر الغير»(٧).

انتابت الدهشة العقباني بسبب افتقاد كلا الجنسين للحشمة والحياء أثناء وجودهم في الحمام، حيث أصرّ الرواد على البقاء عراة على الرغم من تحذيرات المحتسب وحملاته المتكررة. ويمدنا العقباني بمعلومات وافرة عن المساحقة التي ازدهرت في أجواء التباهي والعري الذي تصر عليه النساء في الحمام، خصوصاً حين توجد فاسقات يرغبن في لفت الأنظار وإيقاظ الرغبة التي يفضلن إشباعها بالاتصال بالنساء على مضاجعة الرجال(٨).

لم يغفل الفقهاء والرقباء عن الشذوذ الجنسي لكلا النوعين، خصوصاً وقد تغنى بعض الشعراء بعشقهم للغلمان الذي ساعد في إشعاله استعراضهم المستمر لأجسادهم الفتية العارية(٩).

المدهش حقاً، أن الشذوذ الجنسي استمر رغم كل أشكال المراقبة وشدة التحذيرات. فقد كان العري الكامل مفضلاً في بعض المجتمعات العربية/ المسلمة لدى غالبية الرجال، فعلى الرغم من احتفاظ الحمامين بمناشف كثيرة يلتف بها البعض لستر العورة، فإن كثيرين لم يحفلوا بستر أنفسهم واكتفوا بمواجهة الحائط(١٠). أما النساء فالعري كان سائداً، إذ إن نصفهن على الأقل كن راضيات بالتجول عاريات.

ومما يبعث على العجب، أن الحمام حين كان يفتح للرجال يحظر دخوله على النساء، غير أن الأمر يختلف في الأوقات المخصصة للنساء، فلا يسمح بدخول البالغين، أما الصبيان فلا يغلق دونهم الباب. وغالباً ما كانت النساء يصحبن أولادهن إلى الحمام حتى

يصلوا إلى سن البلوغ التي تختلف بين الواحد والآخر. وعادة تعتبر النساء أولادهن أطفالاً إلى الأبد، كما لا يتأذين برؤية أولاد الغير يجولون بينهن. والرجال من ناحيتهم يفضلون في الغالب ترك الأولاد في رفقة أمهاتهم لأطول مدة ممكنة. لذلك لم يكن مستهجناً رؤية غلام مراهق بجانب النساء العاريات من مختلف الأعمار، وبمجرد أن تلوح منه إيماءة ما أو يبوح بقول ما، تأتي المراقبة لتبلغ أمه أن ابنها قد أصبح كبيراً وعليها عدم اصطحابه في المرة القادمة. وهكذا يتم بغتة إقصاء الغلام عن عالم النساء! ترى ما الذي تثيره ذكرى هذا الكم الوافر من اللحم العاري من أحاسيس مبهمة مشوشة؟ ثم من لا يذكر واقعة طرده المفاجىء من عالم العري هذا من دون سبق إنذار؟ إن ذلك أمر لا يمكن اختزاله إلى مجرد ذكرى، هناك من لم يتمالك نفسه من جذب ذلك الشيء المتهدل فوق رأسه، وآخر حُرم عليه الدخول لاخضرار وجهه، وذاك لضخامة ذكره أو نتوء ردفيه. إن الحمام بالنسبة للصبي مكان لاكتشاف الصفات التشريحية لأجساد الآخرين، وفي لحظة اكتشافه يُلقى به إلى الخارج، مما يشكل ذكرى طفولة غير عادية. تعلق فتاة تونسية على ذكرياتها في الحمام العام بقولها، إنها تذكر جيداً منظر العجائز البشع وهن يجلسن من دون حياء بين الصبية بصدورهن المتهدلة ولحمهن الرخو(١١).

يعرض الكاتب المغربي أحمد سيرفوري بدقة متناهية ذكريات طفولته في ذلك العالم الغريب الذي وجد نفسه فجأة داخله، معلقاً بأن الحمام مسألة أكبر بكثير من كونه مجرد مكان للاغتسال، عالم غير متوقع، ذكريات مختلطة، حياء ووقاحة، كسل واسترخاء، ذكريات متشابكة يصهرها الجو الرطب والبخار المتصاعد في الغرف الدافئة وفي العقول أيضاً. فالإنسان يولد في

الحمام طفلاً وحين يبلغ الحلم يغادره ليعمره بذكريات طفولته وأوهامه وأحلامه، فكل مسلم يستطيع أن يبعث طفولته وفقاً لتجربته في الحمام، مما يسمح بالحديث عن «عقدة الحمام»(١٢). تحيط في الواقع بالحمام منطقة كاملة من الحياة الجنسية، الواقع ورفض الواقع، الطفولة والبلوغ، العبور والمبادرة، فكل ذلك متوحد في زمرة معان تبلورت في الحمام.

الوصول إلى البلوغ يعني للمسلم الدخول إلى المسؤولية وانتهاء عهد الطفولة، والمضي قدماً إلى دائرة المكلفين بمجرد خروجه المفاجىء من عالم النساء الذي اقتصرت معرفته عليه. لقد انتظر طويلاً الانضمام إلى عالم الرجال وما يتبع ذلك من تغييرات تنسحب على كل مستويات الوجود. وفي لحظة البلوغ هذه يقفز النوع إلى المقدمة، وعليه منذ الآن التصرف كرجل مسؤول وأداء فروضه الدينية وتحمل تبعات أفعاله. ولعل أهم ما ينطوي عليه الدخول في عالم الرجال قصر تعامله على الرجال فلا ينظر أو يحدث سواهم بل يحرم عليه رؤية بنات العم ونساء العائلة، لتصبح الأخت والأم أشبه بالغرباء بالنسبة له، وهنا تكتمل الهوة الفاصلة بين الجنسين.

يندرج الفتى في مرتبة اجتماعية جديدة تقوم على اختلاط أبناء الجنس الواحد، حيث تمارس جماعياً الواجبات الدينية والوظائف السياسية والاقتصادية والفنية والبيولوجية. لقد تمّ انتزاعه بواسطة عالم الرجال، فعليه مرافقة أترابه في السوق والمدرسة والمقاهي، ومما يزيد الأمر خطورة، مواكبة ذلك بانتقاص قدر النساء والتحقير من شأنهن وتفريغ عالمهن من الجدية والقيمة، بغية تعزيز ثقة الذكر في نفسه وقوته وعلمه ورغباته.

لا يقتصر التنديد بأولئك الذين يولون أمورهم السياسية لامرأة، بل يحذر الفتى من التعامل مع النساء أو الحديث معهن حول خططه الخاصة. فقد قال السلف: شاوروهن وخالفوهن لأن المرأة ناقصة تافهة تماماً مثل عالمها. وتنتقل كل هذه الإيحاءات إلى إدراك الطفل بمجرد بلوغه دفعة واحدة، الذي يصاحبه التدرب على توجيه جلّ طاقته لتمجيد حياة الذكور وانتقاص الإناث واحتقارهن.

حتى على مستوى اللغة يتجلى ذلك التوجه، فهناك عبارات يقتصر استعمالها في الشارع ويحظر التفوه بها في البيت خصوصاً في حضور النساء، اللائي يحرم عليهن معرفتها ناهيك عن استعمالها. ويندرج الفحش في هذه العبارات، التي يخلق استعمالها نوعاً من المشاركة بين أبناء الجنس الواحد، مضيفاً بذلك نوعاً من الاضطراب الجنسي، بل الجنوح أحياناً إلى سمات الطفولة والصبيانية. تستقر هذه العبارات الفاحشة وذلك السلوك الصبياني الوقح على قناعة جماعية بكراهية النساء وتحقيرهن. وتنهمر هذه الإيحاءات على الصبي في اللحظة التي يُقذف فيها من حمام النساء إلى حمام الرجال، ليبدو الأمر منذ تلك اللحظة فصاعداً وكأنه العلامة الفارقة الأولى لالتحاقه بعالم الذكور، مما يضفي على اغتساله في حمام الرجال للمرة الأولى طابع الترسيم والتأكيد على انتمائه لعالم الذكور، ألم ينبذه حمام النساء؟ ألم يسمع بأذنه إعلان المراقبة بأنه قد أصبح بالغاً؟ ثم ألم يتلق التهاني من أصدقاء والده حين قابلهم للمرة الأولى وهم متخففون في الثياب، ولم يفت بعضهم إلقاء نوادر صارخة؟

يصبح ارتياد الحمام عودة بالخيال إلى عالم الطفولة الذي ضاع مبكراً ومحاولة لاستعادته، حيث ينغمس في طفولته مع كل غطسة

في البركة. ويحدث الخلط بين خيال الطفولة وصور الماضي والآمال والرغبات في ذلك البخار الساخن الذي يلطف البدن ويلهب الروح. فالحمام مكان يتسم بالتنوع اللانهائي تتشابك داخله ذكريات عديدة ورؤى كثيرة وموضوعات مختلفة، فضلاً عن ارتياده بواسطة الأم والأخوات وبنات العم وزوجات الجيران ليجددن بذلك الحلم الأنثوي الذي يحمله كل رجل داخله.

على الفتى في حمام الرجال إتقان كل الأساليب المتبعة جيداً كي لا يرتد إلى مرحلة ما قبل البلوغ، فعليه كبح ميوله الجنسية مما يوقعه بالضرورة في سلوكيات بدائية تشوبها البراءة، إنه لا يزال غير قادر على التحكم بعواطفه وردود أفعاله، علاوة على اللبس الذي يشوبه نتيجة إدراكه الفجائي لتميزه النوعي، مما يجعله عرضة للاضطراب والقلق وفقاً لوصف سيرفوري، ولذلك فلا مجال للدهشة إذا اشتهر الحمام العام كمكان لممارسة الشذوذ الجنسي من قبل الجنسين الذكور والإناث.

يعكس الواقع للمفارقة اعتقاداً شعبياً واسعاً بإمكانية الحمل عن بعد بواسطة الحمام، فقد بُرر حمل بعض الأبكار إلى التقاطهن لمني رجل انزلق على رخام الحمام. ولذلك فعلى المرأة الحصيفة أن تغسل مكان جلوسها جيداً قبل استعماله، كما يُنصح الرجل بدوره بعدم الجلوس في موضع شغلته امرأة حتى يبرده بالماء لأن استعمال موضع استخدمه النوع الآخر مباشرة يحدث متعة غير شرعية! ولطالما تملك العديد من الأبكار هاجس الخوف من الحمل بسبب جلوسهن على بلاط الحمام، مما أنتج أنماطاً عديدة من «جنون الحمام»، بداية من العري والاضطراب الجنسي وانتهاء بما قد يتفشى من أمراض.

إن قوة الملاحظة لدى الطفل لصفات الأنثى التشريحية تنمو في الحمام، فهو يقطع الوقت البطيء في تأمل وفحص ومقارنة أعضاء النساء التناسلية بعضها ببعض، أحياناً تبدو له دقيقة مصقولة، وأحياناً أخرى تظهر مترهلة مقززة، مما يدفع إلى اختلاط الجمال والقبح وتناقضه في ذهنه حين يغدو رجلاً، إلى درجة يصعب الخلاص منها.

لكم شهد الحمام بدايات الكثير من قصص الحب، و«ألف ليلة وليلة» توفر لنا العديد من هذه الأمثلة، فهذه امرأة تندب حظها وتقول مولولة: ملعونة هي المرأة التي تصف لزوجها حسن امرأة أخرى رأتها في الحمام فسرعان ما تصبح ضرتها[١٣].

ويغالي كثيرون في مدى التأثير الجنسي للحمام، فالبعض يراه أشبه بالرحم من الناحيتين النفسية والطبوغرافية، حيث يكسبه تصميمه مغزى خاصاً، خصوصاً أن الحمام العربي بخلاف الروماني، يُبنى تحت مستوى سطح الأرض، مراعاة لضغط الماء وللحفاظ على درجة الحرارة المرتفعة مما يجعله أكثر تعقيداً من الأول. إن الوصول إلى المغطس يتطلب قطع ما يقرب من عشر عطفات ليشبه النزول إليه السقوط إلى جهنم، وعادة ما يسرع المرء إلى الانزلاق خشية أن يجد نفسه في الخلوة، فهي مكان أكثر إلفة وأيضاً أكثر خطورة.

ترجع أسطورية أجواء الحمام ليس لتصميمه وفقاً لحرف S فحسب، وإنما لما يثيره من خيال، فبمجرد الدخول إليه ينساب المرء في رواقه المتجه إلى الأسفل حيث توقظ الغرف الدافئة عالماً كاملاً من الأحلام. إن الاندفاع في أروقته لهو الاندفاع نحو السخونة المتزايدة، ومن ثم الانعزال التدريجي عن العالم الخارجي بمساعدة انتشار الأبخرة الساخنة والباردة التي تنبعث من الأتون لتندفع

مرتدة إلى عمق الأرض. كم هو غامض اندفاع ذلك البخار من ثقب، مجتازاً ثقباً آخر، لينغمس في ثقب أخير. إن ارتياد الحمام، في رأي البعض، اندفاع نحو الغموض وعودة بالحلم إلى صدر الأم.

لا يقتصر الأمر على ذلك وحسب، بل يشمل أيضاً استعمال المواد الأرضية، طفل النيل والزرنيخ الأصفر المستعمل في إزالة الشعر والقفاز الخشن والعقاقير الطبية والأعشاب وأنواع الطيب المختلفة. وهذه مواد تنطوي على مغزى جنسي ولا تفتقر علاقة بعضها ببعض إلى الجدل: سخونة وبرودة، خشونة ونعومة، ذكورة وأنوثة، نظافة وقذارة، طهارة ونجاسة، الداخل والخارج، النفس والآخرين، الملائكة والشياطين. ولهذا يمكن فهم سبب رضا الرواد وسعادتهم، خصوصاً النساء، بقضاء ساعات طويلة في الحمام. فما الذي يبحث عنه الإنسان وما الذي يريده، أكثر من رحم دافىء؟ ففي الحمام يعاود الإنسان اكتشاف نفسه ومن ثم يصبح قادراً على الإذعان لطفولته.

أجل، إن الحمام يعج بالحركة والنشاط للجانبين النفسي والفسيولوجي حيث تنشّط السخونة الدورة الدموية، ولكن ما يثيره الظلام وطابع البناء فضلاً عن العوامل الأخرى، يعمل على الارتداد نحو الطفولة، وعلى إحياء الروابط القديمة إلى جانب الاتجاهات المكبوتة. إن المحرمات الجنسية المتعلقة بفصل الجنسين تجعل الحمام شريكاً في تطبيق هذه الرقابة الاجتماعية، وتجعله أيضاً نموذجاً للسلوك المتولد بدرجات متفاوتة. وما دام الحمام يحتفظ بالصور الذهنية للوالدين معاً، يظل المرء مرتبطاً بذكرى الأم ومتطابقاً مع سلوك الأب، بل يمتد أثر الحمام إلى أبعد من ذلك

بتجاوزه القيود المعنوية بين الوالدين، ليرشح في بؤرة الشخصية الطفولية التي تلتقي عندها الدوافع البدائية بمراكز التحكم.

لهذا يلعب الحمام دوراً في التعلق بالأم وأيضاً في النزوع إلى تجاوز هذا التعلق. إن الأنشطة الممارسة في الحمام تؤثر في الواقع في منع الغريزة المرتدة من التوقف على الجسد المادي للأم، وعادة ما يقتصر الارتداد إلى الطفولة على مجرد الاستحضار الذهني للأم، مما يجعل الحمام البوابة الكبيرة المؤدية إلى مملكة الأمهات. كم هو رائع وقادر ذلك الاستخدام! وكم يدل ذلك الابتكار العظيم على العبقرية الجماعية للعرب!

إن التمعن العميق في وظيفة الحمام يمكّن المرء من التقاط التفاصيل الحية لكيفية تطويع المجتمع للجنسي وللقدسي وإدماج أحدهما في الآخر. ويبدو الأمر وكأن المجتمع استخدم الحمام ـ ذلك المكان الممتاز للقاءات الاجتماعية ـ كوسيلة لامتصاص وعقلنة الجنس عبر تقديمه الفرد إلى الجماعة. فإذا كان كل عربي متعلقاً بأمه حقاً فالفضل يرجع إلى مؤسسة الحمام، التي تزيد هذا التعلق تفاقماً كما تسمح له بالتحكم والسيطرة، رغم أن الانغماس في هذه الحالة شبه المرضية يستمر عادة لفترة قصيرة.

الأهم من ذلك، أنه تعلق انفعالي مطبوع قابل للطرد، وقد استغل المجتمع العربي ذلك التعلق في اللاوعي لصالحه، وذلك عبر إدماجه في مؤسسة تتفق ومصالح الجماعة بقدر يفوق كثيراً ما سمح به الفقهاء. فكل ما قد ينطوي على دوافع فوضوية مدمرة للمجتمع يتم تحويله إلى شعيرة وأسطورة كي يصبح متبلوراً، مما يفقده خصائصه المرضية. ويرجع الفضل كل الفضل للحمام العام بإعطاء المجتمع العربي مهلة كافية، وربما الحفاظ على بنيته الاجتماعية

لقرون طويلة. فطالما كان الحمام قادراً على تفريغ شحنات الحدة التي يتعرض لها المجتمع بالضرورة، بذلك، استطاع المجتمع تزييف أداة فعالة قيّمة لحصر الدوافع الجنسية في مجرى معين، تلك الدوافع التي حررها الدين والتي تكفل التزمت الماقت للنساء بقهرها. أخذ التزمت ينمو عبر القرون بفضل الفصل الدقيق والكلي بين الجنسين، ولعله قد أفضى إلى مقتل للجانبين معاً وعلى حد سواء.

نعم، إن الحياة مبهجة في الحمام، غير أن الفضل في بهجتها في المجتمعات العربية، يعود رغم كل المنغصات إلى الحمام. يعبر عن هذا المعنى شاعر لاتيني بلهجة يشوبها التهكم، فربما يفسد الحمام والنبيذ والشهوة أبداننا ولكنها جميعاً تجعل الحياة جديرة بأن تعاش(١٤). لم يفت ابن خلدون ملاحظة ذلك الشعور بالخفة والنشاط الذي يدفع الناس إلى الغناء في الحمام، لكنه أخطأ في إرجاع ذلك إلى تأثير الحرارة على التوازن الفسيولوجي(١٥). إن تلك الخفة وذلك النشاط يعودان إلى الإحساس بالسعادة النفسية المطلقة التي تُسترد من خلال الحلم الكلي الذي يزدهر في الحمام، ذلك المكان الذي يروض داخله كل شيء.

ثانياً: الختان

يروي أحمد أمين أن قبيلة في جنوب السودان أرادت التحول إلى الإسلام، في فترة ما بين الحربين العالميتين، فكتب رئيسها إلى الأزهر يستوضحه الإسلام وما يتوجب على أفراد قبيلته فعله للدخول في الإسلام. فأرسل إليه الأزهر قائمة طويلة يتصدرها الختان. وكان أن رفض غالبية البالغين من أبناء القبيلة التعرض للختان مما أسقط الفكرة برمتها(١٦). يوضح هذا المثال الأهمية القصوى التي يضفيها

الأزهر وغالبية المسلمين على الختان، إنه يعد العلامة الأولى التي تؤهل الذكر للانضمام إلى الجماعة المسلمة! وهو إجراء متفق عليه بالإجماع لدى كافة الشرائح الاجتماعية بغض النظر عن مدى تطورها الاجتماعي والثقافي. ولا يتجاهل أحد بما في ذلك أصحاب الفكر الحرّ والمادي هذه العادة، حتى إن عدد غير المختونين في تونس بورقيبة، التي ترحب بالتجديد في العادات والتقاليد الدينية، كان لا يتعدى مائة شخص. لقد تقبلت تونس في السنوات الأخيرة احتمال زواج المسلمة بغير المسلم، والغريب، أن استهجان البعض انحصر في كيفية مضاجعة رجل غير مختون لامرأة مسلمة. إن الختان ينطوي على أهمية كبيرة تتجاوز بكثير مجرد العناية بالصحة البدنية أو مسايرة العادات الجارية. فهو يضرب بجذوره في عمق العرف المسلم بما يجعله متفقاً بالضرورة مع ظاهرة أكثر جذرية.

لا يزال العديد من البلدان المسلمة خلافاً لإيران وتركيا والمغرب يحرص على خفض الإناث، حيث بات ختان الذكور وخفض الإناث يحدد هوية الانضمام للجماعة المسلمة وفقاً للقانون السائد: «نحن أهل الختان والخفاض».

تبعاً للفقه، إن الختان أمر إجباري تقضي به السنّة، ولكن هذا الإصرار لا ينسحب بالقدر نفسه على خفض الإناث الذي يعد مكرمة فحسب، مثله في ذلك مثل إماطة الأذى عن الطرق أو صيانة عين الماء. لم يفرد الفقه بدوره صفحات طوالاً للحديث عن الختان، فكتاب «الفتاوى الهندية»، الذي يربو عدد صفحاته على ثلاثة آلاف، خصص لذكره ثلث صفحة، على حين عالجه الإمام الغزالي في ستة أسطر في مصنفه الضخم «إحياء علوم الدين». أما

العيني الذي قام بشرح صحيح البخاري فيما يقارب تسعة آلاف صفحة فلم يتطرق إليه مطلقاً. والقرآن الكريم لا يشير إلى الختان، مما دفع سيدي خليل القاضي المالكي إلى الفتوى بجواز الصلاة خلف إمام ليس بمختون.

أما في ما يتعلق بالنبي، فلا يعرف على نحو دقيق ظروف ختنه ولا بد أنه كان مختوناً ما دام الختان سنّة. وعلى الرغم من تتبع أصحاب كتب السيرة لأدق تفاصيل حياة الرسول، خصوصاً بعد تلقيه الوحي، فإنهم لم يذكروا الكثير عن ختانه. ويقال في رواية إن جده عبد المطلب ختنه بعد أربعين يوماً من مولده، وتفيد أخرى بأنه ولد مختوناً مسروراً. والتراث يفيض من ناحيته بالحديث عن واقعة شق الصدر وتطهير القلب، ولعل ذلك يرمز إلى ختانه، وخاصة أن التعبير السائد المتعلق بالختان هو الطهارة.

لم يكد النبي يبلغ الرابعة، حين كان يسترضع من بني سعد، حتى جاءه رجلان عليهما ثياب بيض، فأضجعاه وشقا بطنه ثم أخرج أحدهما قلبه فصدعه وأخرج منه مضغة سوداء ثم غسلاه بماء زمزم في طست من ذهب، ثم ختما قلبه بخاتم من نور، فامتلأ نوراً ثم أعاداه مكانه ووضعا ما بين كتفيه خاتم النبوة(١٧). إن واقعة شق الصدر دون ريب، لها مغزى ميتافيزيقي دقيق يهدف إلى حماية قلب رسول الله من نزعات الشيطان.

يقول الإمام الغزالي بهذا الصدد «أما التطهير بالختان فعادة اليهود في اليوم السابع من الميلاد، ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يثغر الولد أحب وأبعد عن الخطر»(١٨) أما الفتاوى الهندية فتؤيد الختان في فترة العمر الممتدة من السابعة إلى الثانية عشرة، فعلى البالغ الذي يعتنق الإسلام الختان ويعفى منه فقط إذا كان معتل الصحة،

ويفضل أن يقوم البالغ، بختن نفسه وإلاّ فهو مضطر أن يعهد بهذه العملية إلى جارية متخصصة لقاء أجر معين، فهي الوحيدة التي يسمح لها برؤية ذكر سيدها ولمسه، في حين يخاطر أي شخص آخر بانتهاك المحاذير المتعلقة بالعورة، وقد يسمح للحمامي بختان الآخرين في الظروف القاهرة[١٩].

الجدير بالذكر، أن الفقه يفرق بعناية بين الختان والخصاء الذي تحرمه الفتاوى الهندية بشكل قطعي، في حين يرى القاضي خان أنه عمل يستحق الشجب[٢٠].

أما خفض النساء، فكان أمراً شائعاً، يتعلق من ناحية المبدأ بإزالة الجزء السفلي، ولكنه أصبح يشمل في الواقع الفعلي الغلفة الصغيرة التي تغطي الجزء الأسفل من البظر. وقد كان من المفترض عدم المبالغة في خفض المرأة، فهذا رسول الله (ص) يمر يوماً على أم عطية وكانت تخفض فقال لها: «يا أم عطية أشمي ولا تنهكي فإنه أسرى للوجه وأحظى عند الزوج»[٢١].

يشير هذا النص إلى أن الرسول كان متحفظاً تجاه خفض النساء مما جعله يكتفي بالرمز ليحول دون البتر والتشويه.

ترى هل الختان أثر تخلف عن عهود سحيقة كما يذكر البعض؟ يعتقد الرازي من ناحيته صحة هذا الرأي، حين يشير إلى أن المسيحية نبذت هذه العادة السامية واستعاضت عنها بالعماد، الذي يعود إلى أصول زرادشتية، على حين احتفظ المسلمون بهذه العادة لكلا الجنسين مقتفين بذلك أثر إبراهيم عليه السلام[٢٢]. ربما بدا هذا التفسير ملائماً، إلاّ أنه يفتقر إلى الإقناع الكامل، إذ يبدو أن البربر في المغرب لم يعرفوا عادة الختان بل لقد نبذها الفينيقيون حين استقروا في أفريقيا، لتعاود الظهور مجدداً على يد الفاتحين المسلمين

في القرنين السابع والثامن الميلاديين[٢٣]. في الواقع، إن من الصعب الحديث عن استمرار هذه العادة الضاربة في القدم في المجتمعات العربية. إن الختان يفتح المجال أمام إقامة احتفالات عائلية لا يفوقها بهجة سوى احتفالات الزواج. الاحتفال بالختان مقدس وإن لم تصحبه صلوات، ذلك لأنه يفتقر إلى السمة الشرعية. فالطفل يُكسى حلة مزركشة جديدة، ويذهب الجميع إلى ضريح الولي الذي يقع في القرية أو المدينة، مثل سيدي محرز في تونس والإمام الشافعي في القاهرة، وغالباً ما يخترق الموكب الشوارع والأزقة.

حين تأتي اللحظة المرتقبة يأخذ الجد أو العم الغلام بين يديه، ويتقدم الحلاق بنصله اللامع ليقوم بختن الغلام. تستغرق العملية ثانية أو ثانيتين، ثم يضمد الجرح برماد الخشب أو نسيج العنكبوت أو أية أعشاب أخرى. وفي أثناء القطع، يذبح ديك كبير أحمر اللون يأخذه الحلاق نظير عمله. وبإتمام الختان تلقى الأباريق بعنف إلى الأرض ويتجمع أتراب الغلام المختون أمام باب داره حيث تقرع الطبول وينفخ في الأبواق، فمن الأهمية القصوى إحداث ضجة كبيرة.

يتقدم كل من المحتفلين لتهنئة الغلام وإعطائه حلوى أو لعبة أو نقوداً، وتبدأ الاحتفالات التي قد تستمر أسبوعاً كاملاً عند الأغنياء، يتخللها حفلات الطرب. والتاريخ سجل لنا بعض هذه الاحتفالات الباذخة مثل احتفال يحيى حفيد المأمون في طليطلة، أو تلك التي أقيمت لابن المعتز بن باديس في القيروان.

أما الغلام المختون فلا يملك سوى الصراخ من الألم المبرح والعويل بسبب صدمة العنف الذي تعرض له. ويبقى ذلك الجرح ذكرى لهؤلاء الجلاّدين من الرجال والنساء، لذلك النصل البراق، لتلك

الاستفسارات الحادة والآهات الصاخبة ولتعليقات العجائز الفاحشة، لتحطم الأباريق والجرار، لصرخات ذلك الديك المتخبط في دمائه، ولدوي الطبول وصريخ الأبواق.. وأخيراً لجموع المهنئين لدخوله الميمون في زمرة المسلمين.

ولا ينبغي أن يغيب عن البال، ذلك القلق الذي يعيشه الغلام قبل وأثناء وعقب الختان. إن الجرح المؤلم يندمل ببطء وقد يستغرق أسابيع، هذا إذا لم يتعرض للتلوث أو النزف، فربما قُطع شريان أو أحدث جرح في القضيب أو بتر جزء من الغدة.

يتعذر في الحقيقة تفسير مثل ذلك الختان، الذي يعد أمراً ثانوياً من الناحيتين الدينية والفسيولوجية، وعلى الرغم من ضرورته في علاج بعض الحالات، فإنه يفتقر إلى المبرر في القيام به وسط كل هذه الطقوس، خاصة دون استعمال المخدر، مما يجعله ينطوي على آثار نفسية وبدنية مدمرة، الأمر الذي دفع بعض المعلقين إلى اعتباره تصرفاً بربرياً[٢٤]. يعلق معجم الجنس الفرنسي مستنكراً تلك التضحية بالدم، لأن كشف الغدة بالختان يؤدي إلى تغطية القضيب بطبقة إضافة من الجلد مما يفقده قدراً من الحساسية، في حين تُمتدح فوائد هذه العملية شبه المهدئة لأنها تتيح للرجل القيام بالكثير من حركات الجماع بغية الوصول إلى اللذة مما يطيل أمد إثارة المرأة، فالمرء الذي يحتاج إلى هذه العملية شبه المخففة لا بد أنه يفتقر أصلاً إلى التحكم بنفسه[٢٥].

ربما يتساءل البعض في ضوء هذه الرؤية عن مغزى الختان لدى المسلمين. إن الختان في اليهودية ينطوي على مغزى واضح بدرجات متفاوتة، حيث يعلن سفر التكوين بجلاء:

«ثم قال الله لإبراهيم أما أنت فاحفظ ميثاقي الذي يحفظونه بيني

وبينكم وبين نسلك من بعدك ليختتن منكم كل ذكر فتختنون لحم غرلتكم فيكون علامة للميثاق بيني وبينكم.. فسيكون ميثاقي في لحمكم عهداً دائماً، والذكر الأغرل الذي لا يختن لحم غرلته فإن تلك النفس تقطع من شعبها إنها أبطلت ميثاقي»[٢٦].

المغزى هنا بيّن تماماً، حيث تؤكد شعيرة الختان التمسك بالميثاق الذي عقد أمام الله بتقديم جزء من لحم الإنسان، ربما عوضاً عن تضحية إنسانية أعظم، أو لعلها تطهير لمتع اللحم، أو شعيرة أولى على طريق الصبر والشجاعة وإماتة الشهوات، وقد تكون أسلوباً خفياً لزيادة المتعة الجنسية، وقد تكون على النقيض من ذلك تماماً وفقاً لرأي «فيلو» بأنها أسلوب غير مباشر للابتعاد عن الانغماس في الشهوات[٢٧].

قام علماء الأعراق البشرية Ethnologists وعلماء الاجتماع بمقارنة المجتمع اليهودي بالمجتمعات القديمة الأخرى، الأمر الذي عزز نظرياتهم التي يلخصها مارسيل موس بالقول، إن الختان من وجهة نظره يرجع في أصله إلى الوشم، أي أنه علامة قبلية وربما قومية[٢٨].

تجنباً للخوض في هذا النقاش المحتدم بصدد عادة الختان بين أصحاب مختلف الآراء والنظريات، نكتفي هنا بالإشارة إلى مغزاها التكريسي أو التدشيني الذي يتعذر إنكاره. ولعل الفقرة الغريبة الواردة في سفر الخروج التي تصف ختان موسى توضح ذلك، فبعد أن عاش في المدائن وتزوج صيفورا التي أنجبت له ولداً عاد أدراجه إلى مصر، وهناك وقع حادث أدى إلى إرباك المفسرين اليهود والمسيحيين لقرون طويلة:

«وكان في الطريق عند البيت أن استقبله الرب وأراد أن يقتله، فأخذت صيفورا حجراً حاداً وختنت غلفة ابنها وأمستها قدميه وقالت

أنت لي عروس دم فأطلقه فقالت عروس دم بسبب الختان»[٢٩].

إن موسى غير المختون كان خارجاً على طقوس التضحية والتقرب المتصلة بالنبي إبراهيم، وكان عليه العودة إلى شعبه برفقة زوجته وإعادة ترتيب وضعه، أي إعلان تمسكه بالميثاق الذي عقده إبراهيم (ع) مع الله، بواسطة ابنه، فتقطع صيفورا غلفة ابنهما المشترك وتلمس بها قدمي موسى، ليصبح عندها عريس الدم، حيث اعتبر دم الابن كدم الأب. ويستنتج بيير غوردن من ناحيته أن الختان مشاركة مع الكون الإلهي، فعلى الطريق إلى مصر قام بالعملية رجل قدسي يحمل لقب يهوه لينفذ أمر الله في إعادة النبي وإعداده ليقوم بالمهمة المعهودة إليه على أكمل وجه[٣٠]. هنا تبدو سمة التكريس جلية في الختان الموسوي، بعيدة عن الشكوك.

تعالج ماريز شويسي هذه المسألة في التراث اليهودي[٣١]. وتصل إلى نتيجة مشابهة حين تفسر الرمز الأول في شعيرة الختان كما وضحت في حادثة موسى. فما أن وصل موسى إلى دلتا النيل حتى ابتلعه ثعبان ضخم، ولم يبق ظاهراً منه سوى ساقيه، وأدركت صيفورا لساعتها ما يريده الرب، وبسرعة البرق التقطت حجراً واختتنت ابنهما الثاني، ومسحت بدم غرلته ساقي موسى وهي تردد «أنت لي عريس الدم.. صوت ينبعث من النيل.. ألفظه.. إلفظه.. فلفظ الثعبان موسى»[٣٢].

من خلال التأكيد على فكرة تضحية إبراهيم كنموذج أدنى لكل تحول، تبرز ماريز تشويسي الخاصيتين الأساسيتين في شعيرة ختان موسى: بأنها أجريت على يد امرأة وبأسلوب دموي، فحين ترجمت التوراة عبارة "Chathan dammin" إلى عريس الدم فقد المعنى زخمه لتركيزه على الدم ومبادرة الأنثى، مما جعل الباحثة

تستنتج أن خاصية التكريس في سفر التكوين ليست محل شك. فالطفل المختون بالنسبة إلى إسرائيل يعني ما يعنيه الطفل المعمد بالنسبة للمسيحية، أي أن روح الفرد قد تنبهت إلى ومضة الحياة وأنه ينجو من تدمير اللحم بواسطة هذه العلامة، التي تميزه أيضاً عن غيره من الآدميين وعن كل الحيوانات الهالكة التي تفتقر إلى النور الإلهي(٣٣).

هكذا يشير الختان في اليهودية إلى الميثاق المنعقد مع الله، بمعنى أنه شعيرة للتقرب بهدف دفع الجماعة إلى حالة الوعي. شعيرة تكريسية ذات ممر مزدوج: من المراهقة إلى البلوغ، ومن حالة الطبيعة إلى حالة الإنسان، التي يغذيها النور الإلهي الخاص بالجماعة المختارة المميزة بدرجة كافية تؤهلها للحفاظ على الحوار مع السماء.

ومن غير المعقول ألا ننتبه إلى مجموعة الرموز اليهودية المتعلقة بالختان، أما بالنسبة للمسيحية فقد كان عليها تفريغ الختان من محتواه، وفيما عدا الكنيسة الأثيوبية التي تحافظ على هذه العادة، فكل الطوائف المسيحية تتبع قول القديس بولس لأهل رومية:

«لأن الختان إنما ينفع إن حفظت الناموس فأما إن كنت تعديت الناموس فقد صار ختانك غلفة، فإن كان الغرلة تحفظ حقوق الناموس أفلا تحسب غلفته ختاناً.. لأنه ليس اليهودي هو من كان في الظاهر فقط ولا الختان ما كان ظاهراً في اللحم، بل إنما اليهودي من كان في الباطن والختان ما كان بالقلب في الروح لا في الكتاب»(٣٤).

ويستطرد في الإصحاح الثالث «فما النفع لليهودي إذاً أو ما الفائدة في الختان..»(٣٥).

هكذا يرفض الإنجيل بوضوح ما يرمز إليه الختان، مستعيضاً عنه بالعماد، حيث احتلت المشاركة مع المسيح مكان ميثاق الدم مع الله.

والآن أين الإسلام من كل هذا؟ هل يمكن أن نفهم أن المسلمين بإحيائهم ما أبطلته المسيحية يعني ببساطة العودة إلى التراث السامي؟ لا أعتقد صحة هذا الرأي، فليس للختان مكانة شرعية كما لا تشتمل عليه أركان الإسلام الخمسة. إنه سنّة وحسب. أما ما يحيط بالختان من هرج ومرج فيعوزه الإحكام والدقة مما يجعله يبدو إجراء تلقائياً وليس أصيلاً، لا يرتبط بشعيرة من الشعائر وليس محدداً بسن معينة، كما أن الفقه لم يحطه بعناية تذكر، ناهيك عن كتاب الله الذي لم يشر إليه البتة. اكتفى الفقه بالتنبيه إلى ضرورة القيام به في سن مغايرة لليهود، الذين يقومون به في اليوم السابع لمولد الغلام[٣٦]، وذلك بغية التمايز عنهم على الرغم من سماح الإسلام بالأكل من الذبائح اليهودية. ويقتصر المسلمون في اليوم السابع للولادة على إقامة احتفال لأفراد العائلة بغية تقديم المولود إليهم وإلى أهل الدار، أي الجن، وذلك بعد غسله وتطييبه وتحويطه بالتعاويذ ولفه في ملاءة. ثم تأخذ القابلة بتقديمه بواسطة الطرق ثلاث مرات على أبواب الدار وبإلقاء كتكوت مشوي، وتنثر الحلوى وتصيح معلنة: البيت بيتنا والولد ابننا والنبي يزورنا.

إن ختان الذكور وخفض الإناث عادة يتبعها المسلمون وليست فرضاً إسلامياً، ويبدو ذلك جلياً من الأهمية المضفاة على مغزاها الاجتماعي الذي يجعل وجهها القدسي أمراً ثانوياً. فالأمر لا يخرج عن مجرد منح إشارة العضوية للقادم الجديد، فعبارة «نحن أهل الختان»، تحدد هوية الجماعة، والبعض يفسرها بأنها وراء تمسك المسلمين العنيد بهذه العادة، وإحاطتها بالاحتفالات الصاخبة إيذاناً بقبول الجماعة للعضو الجديد. إن ختن الغلام في عمر متقدم نسبياً يجعله أشبه بالعبور إلى عالم البالغين ومن ثم الاستعداد للتكليف وتحمل المسؤولية من خلال الدم والألم، مما يجعل الحادث ماثلاً في

الذاكرة. فوفقاً للمفهوم الشائع، لا يقل الختان أهمية عن دخول الصبي إلى حمام الرجال للمرة الأولى.

إذا أمعنا النظر في الاحتفالات الصاخبة المحيطة بالختان نجدها تشبه إلى حد بعيد حفلات الزفاف[٣٧]. فأسلوب الاستعداد يكاد يكون واحداً، بل إن الأيام تحمل الأسماء نفسها، فيطلق على الليلة السابقة للختان في تونس ليلة الوطية اشتقاقاً من الوطء. كما أن الاحتفالات التي تسبق يوم الختان تماثل يوم الحناء والذهاب إلى الحمام وزيارة الحلاق ويوم الراحة. ويبدو الأمر كأن احتفالات الختان محاكاة لتلك المزمع إقامتها يوم العرس، لتضاهي التضحية بالغرلة افتضاض بكارة العروس ـ ألا تبدو المسألة معنية بالاستعداد للجماع والشعور بالطاقة الجنسية الكامنة وتثبيت العضو الذي يُطهر ويُحفظ استعداداً للحظة المنتظرة؟! ـ ويتضح بذلك جلياً المغزى الجنسي الذي ينطوي عليه الختان واحتفالاته دونما لبس أو غموض، وعلى من ينتابه الشك في ذلك أن يُعمل الفكر في كلمات الأغنية الشعبية الخاصة بهذه المناسبة:

«ديالك مطاهر وعقبال العرس وحصانك يولول ما بين الغروس ديالك مطاهر وعقبال الشباب وحصانك يولول ما بين الغزاه. وين أم المطاهر.. وين خالته تيجي ترمي الدراهم على عمارته».

إن الرمز هنا بيّن جلي، حيث يُشبّه الختان بالخطوة الأولى والزواج بالخطوة النهائية في طريق الحياة. فالختان بوابة الزواج والوعد بالشباب الدائم، مما يزيل عن كاهل الرجل القصور الذي يواكب التقدم في العمر. فالحصان بات الآن مستعداً منتصباً يولول دائماً بين الشباب، فما الذي يمكن أن يعنيه الحصان سوى الذكر، العمارة ووسيلة الإنجاب، الذي تُدعى الأقارب من النساء لنثر

الدراهم عليه، تقوية لهذه العمارة وإعدادها وحفظها وحمايتها من العيون الحاسدة. وليس يعدو الختان وصخبه سوى وعد بالحياة الجنينية المقبلة، على أمل أن تكون كاملة مستمرة مثمرة مثلها في ذلك مثل الحب. ترى هل كانت هذه الوعود مثمرة؟

سؤال لا بد من طرحه ومحاولة الإجابة عليه.

عادة ما يتم ختن الغلام في سن يكون فيها قد أصبح مدركاً للفروق بين الجنسين وللمكانة الاجتماعية الرفيعة التي يحظى بها الذكر، فقد بات الآن واعياً لأهمية ذلك الشيء المتهدل أسفله، ومن ثم أخذ يشوبه القلق والهلع خشية إصابته بسوء أو فقدانه نتيجة لختان غير دقيق. ويزيد المجتمع السلطوي المحيط بالغلام، الذي يمثله الأب، من حالة القلق هذه. فإذا مرّت فترة الختان بأمان، فإن الفضل يعود إلى الزواج المبكر، الذي يعقب الختان عادة بفترة وجيزة، وليس إلى أساليب التنشئة الاجتماعية.

لا تقل صدمة الفتاة الصغيرة عن صدمة الختان للصبي ورغم أنف التعليمات الدينية يمارس الخفض ببتر البظر، الأمر الذي يجعله الخطوة الأولى على درب إحباط المرأة وعرقلتها عن تحقيق الذات. إن إعماء الأنثى يشبه ذلك الذعر الذي ينتاب الغلام خشية البتر، مما يفتح المجال واسعاً للحديث عن «عقدة الخصي» المتأصلة في الطفل العربي والتي تختلف في مغزاها عن ذلك اليهودي والمسيحي وكافة الشعوب الأخرى[٣٨].

كثيراً ما أبرز الدارسون العلاقة بين تعاطي المخدرات والشذوذ الجنسي وبين الختان والخفض[٣٩]. ولا يمكن اعتبار هذه العملية بمعزل عن الممارسات الاجتماعية غير الدينية، وربما المضادة للإسلام، حيث تُسحق شخصية الأنثى من المهد إلى اللحد،

وينتقص وضعها وتُحقر بقسوة متناهية في كل مرحلة من مراحل حياتها بما يتعذر علاجه. إن المأساة المتصلة بالبرودة الجنسية التي تلاحظ في العيادات الطبية، ترجع في أصولها إلى الحياة الجنسية والفسيولوجية والنفسية المفروضة على المرأة، التي تجعلها تصاب بسلسلة من الصدمات والمخاوف يصعب التغلب عليها. بداية بالخفض المتطرف مروراً بافتضاض البكارة العلني وانتهاء بتحويلها إلى آلة إنجاب، لتفقد في النهاية حتى الفعل البيولوجي للحب مما يجعلها غير قابلة للشعور بالنشوة. وتصبح المرأة العربية، حسب الأمثلة التي أوردها يوسف المصري بحاجة لفارس باسل لإشباعها فضلاً عن التكلف[٤٠]. ولعل هذا يفسر وفرة تراكيب المحبة والإثارة عند العرب.

لا نملك أيضاً أن نغفل العلاقة بين الحب والعنف التي تظهر بوضوح في الثقافة العربية، كأحد وجوه الجدل المتنوعة للخصاء، ويشير أنفن .ف. ديهوي إلى قدر الخوف من الخصاء الواضح في «ألف ليلة وليلة»، أحد الوجوه المتعددة لذلك التشوه الجنسي[٤١]، حيث تبدو النساء في هذه الحكايات أشبه بالجلادين الذين يقومون بالخصاء كعلاج أكيد للقلق الذي يحدق بهن. فهذا عزيز، الشاب الوسيم ينعي حظه العاثر:

«وصاحت على الجواري وقالت لهن اركبن عليه وأمرتهن أن يربطن رجلي بالحبال ففعلن ذلك ثم قامت من عندي وركبت طاجناً من نحاس على النار وصبت فيه سيرجاً وقَلَتْ فيه جبناً وأنا غائب عن الدنيا ثم جاءت عندي وحلّت لباسي وربطت محاشمي بحبل وناولته للجاريتين وقالت لهما جرّوا الحبل فجرّتاه فصرت من شدة الألم في دنيا غير هذه الدنيا ثم رفعت يدها وقطعت ذكري بموس»[٤٢].

أتراه انتقاماً عادلاً للمرأة العربية، ثورة أم تعويضاً، أو ربما هو عنف

مضاد في الحرب المستعرة بين الجنسين؟ إنه بلا شك كل ذلك مجتمعاً كما تمضي الحكاية موضحة:

«وبقيت مثل المرأة ثم كوت موضع القطع وكبسته وأنا مغمى عليَّ فلما أفقت كان الدم قد انقطع فأسقتني قدحاً من الشراب ثم قالت روح الآن.. أنا ما كان لي عندك سوى ما قطعته والآن ما بقي لي فيك رغبة ولا حاجة لي بك»(٤٣).

ذلك بالتأكيد تهديد موجه من الختان إلى الخفض إلى افتضاض البكارة. فالحكاية تزدحم بالمفاهيم الشائعة عن المرأة، عن كيدها الذي يظهر واضحاً في زمرة هذه الرموز: الابتذال، طاجن النحاس، الزيت المغلي، الجبن، إشباع الرغبة، فما الفتاة الجميلة إلاّ آكلة للذكور. جميعها رموز رائعة للفحولة في مجتمع يصرّ على حرمان المرأة من التعبير عن فاعليتها الأنثوية.

ربما ندرك الآن خلفية الإصرار على الخفض والختان ومكانتهما البارزة في المجتمعات العربية، على الرغم من الافتقار إلى النص الشرعي، بغية تلقين الحب وبسطه، لا من وجهته الإمتاعية بل في وجهته السلبية. إن الختان والخفض يحملان تحذيراً بأن الحياة حافلة بالخطر والاضطراب، وتعليماً أيضاً بكيفية قهرها مما يجعلهما في النهاية وقاية من أخطار الجنس.

يعادل افتضاض البكارة العلني ختن الغلام، فمن خلال الاحتفالات الصاخبة والعنف والدم والألم والميول الاستعراضية، يسدد المجتمع لكمات مرضية متعمدة للأنثى بغية الحفاظ على تماسك الجماعة، وتصبح التضحية بالبكارة شعيرة تتمتع بمكانة الختان نفسها. فليلة الزفاف هي الميدان الذي يثبت فيه الرجل فحولته وتثبت فيه الفتاة شرفها. يمضي رشيد بوجدرا مسترجعاً ليلة الزفاف الثاني لوالده، بأنها ليلة حزينة فالعروس لم تتجاوز الخمسة عشرة ربيعاً بعد،

والعريس يناهز الخمسين. الأجواء يسودها التوتر والدماء الغزيرة أدهشت العجائز حين قمن بغسل الملاءات في صباح اليوم التالي. دفوف تطرق طوال الليل لتخرص صرخات اللحم الذي تمزقه اللذة الأبوية المتوحشة. فالأب منذ اعتزامه الزواج لا ينفك مواظباً على تناول العسل أملاً في استرداد عافيته. لكم بدا سخيفاً وهو يحاول إبراز كفاءته! ولم يكن أمام شباب القبيلة سوى الصمت المطبق(٤٤).

إن البكارة عامل أساسي في الحياة الجنسية للمجتمعات العربية. ألم ينصح الرسول زيداً بالزواج من بكر؟ أليست حور الجنان أبكاراً خالدات؟ ويصبح من ثم تمجيد البكارة عبادة ثابتة(٤٥)، من المؤكد أن مكانة البكارة ترجع إلى الطقوس الدينية التي كانت متبعة في المجتمعات القديمة، وقد أبرز بيير غوردون في دراسته الدقيقة المذهلة الدور الذي كان يؤديه مفتض البكارة المقدس، المتخفي في شكل وحش في هذه المجتمعات الموغلة في القدم. ففي نهاية احتفالات القبيلة يسمح للعذراء الصغيرة بالولوج إلى الحياة الجنسية، وذلك بتقديمها إلى الآلهة التي تمثلها شخصية قدسية مفعمة بالفحولة، لاختراقها وتزكيتها والتقاط أول ثمرة في وجودها الجديد(٤٦). ثم عهد للزوج في فترة لاحقة بافتضاض بكارة عروسه، فلم يعد ممكناً ترك المهمة لآخر. يشير معجم القاموس الفرنسي إلى أن احتفاظ المرأة ببكارتها منذ فترة طويلة، أصبح أمراً ممقوتاً غير مقبول، ولكن ذلك لا ينطبق على الفتاة العربية التي يجب عليها الحفاظ على بكارتها حتى يقوم الزواج الأول بافتضاضها في العلن، وإذا حدث وفقدتها بشكل سري فتوصم بالعار إلى الأبد(٤٧)(٤٨).

هكذا تبدأ الخطوة الأولى في الحب، جرح قاس وتجربة نرجسية للنفس، لا تقتصر الخشية من الخصاء على الغلام فحسب، وعلى

حد تعبير ماري بونابرت أن الافتضاض يسبب غصة الألم الباقية للأنثى. وعلينا أن نقر أن المجتمع العربي يقدم كل ما في جعبته لمفاقمة ذلك الألم. أتراها خطة بعيدة وضعها الذكر للحط من شأن المرأة؟! لعل ذلك حقيقة ما كان يرمى إليه!

ثالثاً: الدعارة

ازدهر البغاء على مر العصور التاريخية، ولم تخل منه أيضاً المجتمعات العربية/ المسلمة. وقد كان من المفترض أن يحفظ الخلق الجنسي الإسلامي هذه المجتمعات من الاستغلال التجاري للجنس. فالعلاقات الجنسية وفقاً للإسلام تستقر على رؤية كلية وشاملة للبدن عُنيت بتنظيم دورتي الجنسين، الذكر والأنثى، وسمحت بالطلاق وبتعدد الزوجات، مما يمكن من إشباع الرغبة بالقدر الكافي والدائم متيحاً بذلك التنوع والتجدد.

اتفاقاً مع هذه الرؤية دون شك، يحرم النبي زواج المتعة[٤٩] لما قد يتضمنه من دعارة خفية. فقد اعتبر الإسلام، بإكماله تنظيم العلاقة الجنسية داخل أطر النكاح والتسري، أي علاقة خارج هذه الأطر إثماً عظيماً. يدين الإسلام نتيجة لذلك كل أشكال الدعارة ويرفضها. أما الأمة فقد كان لها وضع اجتماعي مميز، فكل المطلوب منها أن تقصر خدماتها الجنسية على سيدها، الذي لا يجوز له بدوره تقديمها إلى طرف ثالث أو إجبارها على البغاء استناداً إلى قوله تعالى:

﴿... ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عَرض الحياة الدنيا ومن يكرهْهن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم﴾[٥٠].

يدلي التراث بتفاصيل قيمة عن أسباب نزول هذه الآية[٥١]، فقد

نزلت في عبد الله بن أبي سلول الذي كان يُكره إماءه على البغاء نظير ضريبة معينة يأخذها كل يوم، فذهبت جاريتان تشكوانه إلى الرسول، فأنزل الله فيهما هذا الوحي. ويقال في رواية أخرى إن ابن أبي سلول ذهب بنفسه إلى الرسول وبرفقته جارية حسناء مطالباً بإدارة نشاطها لأنها قد آلت إلى ميراث صبيين يتيمين يعتاشان من دخلها، فرفض النبي طلبه وأمام إصراره نزل الوحي ناهياً عن ذلك.

لم يكن طلب ابن أبي سلول عملاً طائشاً أو صفيقاً وفقاً للعرف الذي كان سائداً قبل الإسلام، لأن البغاء كان معترفاً به آنذاك من ناحية العرف الجاري. ربما وقع اللبس أن ابن أبي سلول هذا كان أحد المنافقين الذين فشلوا في فهم الروح الجديدة التي أخذت تهيمن وفقاً لأطر النكاح والتسري، مما جعله يبقى على سلوكه ونمط تفكيره رغم تحوله إلى الإسلام.

عرف المجتمع الجاهلي إلى جانب الزواج المعروف حالياً ثلاثة أنماط على الأقل للعلاقات الجنسية:

أولاً: زواج الاستبضاع(٥٢) حيث كان الرجل يأمر امرأته إذا طهرت من طمثها بالذهاب إلى آخر، ويعتزلها الزوج لا يمسها حتى يتبين حملها فيستردها، وذلك رغبة في نجابة الولد، فغالباً ما يكون الرجل الآخر فارساً مقداماً أو شاعراً فحلاً أو زعيماً بارزاً. ولذلك كان يوجد مجموعة من الرجال في القبائل مهمتها العمل على تحسين النسل، مما يجعله أسلوباً نادراً ومبتكراً بحق في توزيع العمل الجنسي.

ثانياً: زواج الرهط حيث كان يجتمع ما دون العشرة فيدخلون على المرأة، وكلهم يصيبها، برضاها وبالتواطؤ في ما بينهم، فإذا حملت

ووضعت ومرَّ عليها ليال أرسلت تطلبهم ولا يستطيع أحدهم أن يمتنع، فتعلن أمامهم اسم والد الطفل فيلحق به ولا يملك الامتناع.

ثالثاً: البغاء أو ذوات الرايات الحمر، فمن أرادهن دخل عليهن فإذا حملت ووضعت إحداهن تجمع روادها في تلك الفترة ومعهم أحد القافة(٥٣) فيلحق ولدها بالذي يراه مشابهاً لصفات الصبي الظاهرة. ولا يستطيع الرجل الامتناع عن ذلك فيحمله ويعود أدراجه(٥٤).

يمكننا بذلك استنتاج أن البغاء كان منتشراً معترفاً به حتى جاء الإسلام ليقر النكاح والتسري، معتبراً كل الأنماط الجنسية الأخرى سفاحاً ووقوعاً في الزنا وهو إثم عظيم.

الغريب، أن سماحة الإسلام ومرونة أطر النكاح وخصائصه لم تؤد إلى وقف انتشار البغاء، مما دفع بالسيدة عائشة إلى القول بعد سنوات قليلة من وفاة النبي «لو رأى رسول الله(ص) ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل»(٥٥)، يعقب العيني على حديث أم المؤمنين قائلاً:

«لو شاهدت عائشة، رضي الله عنها، ما أحدث نساء هذا الزمان من أنواع البدع والمنكرات لكانت أشد إنكاراً».

ويمضي العيني الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي في التنديد بالقوادين وبما آل إليه الحال:

«ولا سيما نساء مصر فإن فيهن بدعاً لا توصف ومنكرات لا تمنع.. ومنهن نساء يبعن المنكرات ويخالطن الرجال فيها.. ومنهن صنف بغايا قاعدات مترصدات للفساد.. ومنهن صنف خطابات يخطبن للرجال نساء لهن أزواج بفتن يوقعنها بينهم»(٥٦).

يتضح من كلام العيني أن المواخير والمناطق الحمراء قد أصبحت

مقبولة يتسم نشاطها بالعلنية. بل لقد اعترفت الدولة بنشاط البغاء الذي رأت فيه مصدراً معقولاً للدخل. وقد أطلق على البغايا في الأندلس الخراجيات[٥٧]، أي من يقمن بدفع الخراج. ولا ندري المبرر الشرعي الذي اعتمدت عليه الدولة بفرضها ضرائب على المواخير باعتبارها ضرائب عقارية. مع ذلك نعلم جيداً، وعلى سبيل المثال، أن الدولة الفاطمية في مصر كانت تفرض ضرائب على الداعرات[٥٨].

يستعرض الرازي الموقف في اللاذقية حيث يحدد المحتسب بنفسه الضرائب ويجمعها من الفواحش كل بحسب عمرها وبقدر جمالها. كانت المواخير في سوسة تقع بجوار الجامع. فلكل مدينة ماخور خاص بها، وقد شهدت العصور الوسطى ثلاثة أنواع من البيوت سيئة السمعة حيث يستقبل القوادون الرواد ويقودونهم إلى ساحة مجاورة تقع عليها غرف العاهرات. هؤلاء كن من نوعية متواضعة تغطي المساحيق وجوهن ويرتدين ملابس مبهرجة ويجلسن على أرائك لتبادل الثرثرة بينما يعلكن الفستق وعادة ما يكون عملاؤهن من الجنود والبحارة[٥٩].

أما أولاد الأثرياء من التجار والغرباء الأغنياء فيرتادون دوراً أنيقة أقل سوقية. وهناك مستوى أعلى يضم حظايا باهظات السعر تقتصر خدماتهن على الأمراء وكبار الموظفين وقواد الجيش، حيث الدور المفروشة بأفخر الرياش تعبق بالعنبر والبخور، أما العاهرات فعلى درجة عالية من الجمال، أشبه بالدرر مما يصيب الرجال بالذهول.

في تونس وفي القيروان لا تزال توجد المناطق الحمراء، حيث تتبع ملكية نصف بيوت الدعارة الأوقاف. ولم يتردد نظار الوقف من

الأخلاقيين في تخصيص الإيجارات المحصلة لصيانة المساجد والمزارات! وهكذا لا توجد مدينة مسلمة ذات أهمية تخلو من المواخير، وربما توجد في كل مقاطعة ملهاة خاصة بها. ولم يختلف الوضع في فترة الاستعمار الغربي كما يشير ج. بيرك، فقد كان لكل مدينة منطقتها الحمراء، التي تشكل عامل جذب للصغيرات القادمات من الريف أو للسياح والفنانين والكتّاب، ومن كان لا يزور شارع كلود نايل في بوسعده؟

حلّت الإدارة الفرنسية في تنظيم الدعارة محل العثمانية بشكل رسمي وعسكري أيضاً، فإلى جانب المواخير الخاصة بالجنود، شجعت سلطات الاحتلال الفرنسية النيالة الجزائرية والحجالة المغربية والعزرية التونسية على ارتياد المواخير. وحرصاً منها على النظام العام ومنعاً للمشاكل، خصصت إدارة البوليس لزيارة المواخير يوماً للفيالق وآخر للمشاة، خشية من تحول أبسط النزاعات إلى مشاجرات عنيفة[٦٠].

اتبعت تونس منذ الثلاثينيات الأساليب الفرنسية نفسها في تنظيم الدعارة، فحينذاك كان يبلغ تعداد السكان ٣٠٠,٠٠٠ ألف نسمة، وكان يوجد خمسة أحياء للبغاء تضم ما يقرب من ثلاثمئة مومس مرخصة، فضلاً عن عشرة فنادق خاصة بالدعارة توجد في الأحياء الأوروبية الجديدة، تشرف على كل واحد منها سيدة فرنسية، وأخيراً كان يوجد منزل متخصص في اللواط في حارة اليهود يقيم فيه خمسة عشر من الشاذين، ثلاثة عشر يهودياً وفرنسي وإيطالي وكلهم يرتدي ملابس النساء وتغطي المساحيق وجوههم. يراوح السعر الرسمي للزيارة ما بين خمسة إلى عشرة فرنكات تحدد حسب مظهر وسن ومهارة البغي علاوة على مدة

الزيارة. يتوقف تصنيف هذه المناطق على مستوى العملاء، فالأحياء الأولى شعبية تعج بالصخب والضوضاء، أما الثانية فتقع في مناطق أكثر هدوءاً، والأخيرة أشدهم بذخاً.

يسمح للفتيات فوق العشرين بممارسة المهنة بعد أن يتقدمن بطلب رسمي للحصول على ترخيص يقمن بموجبه في المناطق المخصصة للدعارة. يخضعن للإشراف الطبي ولا يحق لهن مغادرة مكان العمل إلاّ يوم الإثنين، يوم إجازتهن الرسمية. وإذا أرادت إحداهن ترك المهنة عليها القيام بإجراءات معينة وتقديم سبب محدد مثل التوبة أو التقدم في العمر.

ولا تختلف السمة البارزة في أعمار البغايا كثيراً عنها الآن، فوفقاً لإحصاءات تونس في عام ١٩٦٧ نجد أن ٢٪ تقع أعمارهن بين العشرين والخامسة والعشرين، ٨٪ بين الخامسة والعشرين والثلاثين، ٤٠٪ بين الثلاثين والأربعين، ٣٥٪ بين الأربعين والخمسين، ٧٪ بين الخمسين والستين ثم ٧٪ فوق الستين. وفي العادة تمارس الصغيرات الدعارة في الفنادق، والأكبر سناً في المناطق الشعبية، وبالطبع تختلف التسعيرة من مكان لآخر على الرغم من عدم وجود تسعيرة محددة.

يقود الباب الخارجي لهذه الدور عادة إلى ساحة مكشوفة تطل عليها الغرف. فيما تنتظر البغايا العملاء في المشرب. غير أن الأمور في المناطق المغلقة تجري بتحفظ أقل حيث ترتدي المومسات ثياباً مكشوفة وربما لباس البحر، وينتظرن العملاء في دكاكينهن المطلة على الشارع مباشرة، وربما يجلسن على عتبة الدكان إذا كان الجو حاراً. يقاس نجاح الفتاة، خصوصاً إذا كانت صغيرة حديثة عهد بالمهنة، بطول الصف المنتظر أمام دكانها. وعادة ما تلوح أمارات

الضيق على وجوه العملاء إذا أمضت وقتاً أطول من المعهود مع عميل مفضل.

يشكل البغاء في الواقع ظاهرة مستمرة في ممارسة الجنس عبر أسلوب محرم وغير شرعي، على الرغم من توقفه في فترات معينة. هذا يسمح بالقول إن المسلمين لم ينجحوا في القضاء على ظاهرة البغاء رغم سماحة الإسلام ومرونة خصائصه في اتجاه السعادة وإشباع الرغبة. ورغم تحريم الإسلام القطعي له، تمتد جذور البغاء في عمق العرف السائد في المجتمع العربي.

بالطبع لقد قررت السلطة، كردة فعل للكرامة المهيضة وأحياناً بسبب دوافع التقوى، إغلاق بيوت الفسق. في عام ٩٣٤ نظم الحنابلة هجمات على هذه الدور في بغداد واحتلوها، وفي عام ١٠١٤ مضى الخليفة الحاكم إلى أبعد من ذلك، فحرم على النساء الخروج إلى الشوارع[٦١]. وفي القيروان عام ٨٩٥ قام إبراهيم بن الغالب إبان توبته بتحطيم جرار النبيذ التي كانت في حوزته وتطهير المدينة من البغايا. وفي وقت قريب قام الملك فاروق بإصدار قانون في عام ١٩٤٩ بإغلاق كافة بيوت الدعارة الموجودة في مصر، وعادة ما تفتر الإجراءات التنفيذية وتصبح القوانين مجرد حبر على ورق، وتذهب أصوات المعارضين للبغاء أدراج الرياح[٦٢].

ليست قدرة البغاء على الاستمرار والصمود في وجه هذه الهجمات بالأمر الاتفاقي، بل تدل بوضوح على أن البغاء يقوم بإشباع حاجة ضرورية في هذه المجتمعات، حتى وإن اعتقد المرء أن هذه المجتمعات ليست بحاجة إلى خدمات البغاء الجنسية.

ولا تعكس بالضرورة معارضة الأتقياء والمواقف الرسمية الحامية

للأخلاق الحقائق التي تكشفها الدراسة الموضوعية. ترى هل جعلت الشروط المصاحبة للعقد، النكاح غير قادر على إشباع الحاجة الجنسية لأعضاء المجتمع عامة؟! الصداق بداية، رغم ضآلته من حيث المبدأ، فقد أصبح باهظ القدر نتيجة لمغالاة العائلات في حب الظهور أو لمجرد التنافس. ورغم كل شيء، فالزواج ليس متيسراً لكل فرد، ويضم كل مجتمع عدداً من المنبوذين الذين يعيشون على هامشه. ومهما بلغت قدرة المجتمع على إدماج الأفراد المكونين له، يظل هناك دائماً أفراد غير قابلين للدمج والامتثال. ويسمح البغاء هنا للمجتمع بضرب عصفورين بحجر واحد: السيطرة على المنحرفين، وإضفاء صفة اجتماعية على الانحراف. إن البغاء يشكل في المحصلة الأخيرة جزءاً من توازن المجتمعات العربية.

إن المومس من دون شك خارجة على القانون، وليست ذات سمة، لكنها تتطابق مع سمة اجتماعية خاصة، مما يجعلها تشكل صمام أمن في المجتمعات التقليدية. لذلك يظل البغاء باقياً، وقد يضفي عليه الشكل القانوني. إن للمومس دوراً دقيقاً ووظيفة محددة في المجتمع العربي، فهي تحتوي الرذيلة وتحاول تطويقها، وذلك التسامح الواقعي مثال على علاقة الجدل بين الظاهرتين الطبيعية والمرضية.

بعيداً عن الخوض في المشاكل الأخلاقية والقانونية التي يسببها البغاء، فهذه الدراسة تعنى بالكشف عن الأثر النفسي والاجتماعي الذي يحدثه البغاء. إن البغاء مؤسسة واقعية يبدأ من خلالها الشباب الغض حياته الجنسية، حيث يشكل المراهقون في الواقع غالبية العملاء. لقد بلغوا ولم يتزوجوا بعد، مما يدفعهم إلى التوجه للبغاء لإشباع رغباتهم الحيوية.

اللافت، وقوع المناطق الحمراء غالباً في قلب المدينة العربية، وقد تقع أحياناً على مسافة منها مثل بيروت والقيروان، وأحياناً تقع في وسط المدينة مثل تونس لتشكل حلقة الوصل بين الأحياء القديمة والحديثة، مما يجعلها على اتصال مباشر بالشوارع والأحياء التي يسكنها الشرفاء المتمسكون بالأخلاق الحميدة. وعادة ما تُستخدم هذه المناطق طرقاً مختصرة يمر بها كل فرد ذهاباً وإياباً. ولهذا يشاهد فيها يومياً صبية تتراوح أعمارهم بين الثانية عشرة والثامنة عشرة، وهم يحملون كتبهم المدرسية. وإذا عمد إلى حجب هذه المناطق الحمراء عن مركز المدينة تغدو أشد جذباً للفتيان، الذين يحسنون دائماً اكتشافها. تُعرف العاهرة في المدن الصغيرة بالاسم، وليس محتماً أن تكون منبوذة ملفوظة، بل تعامل أحياناً كصاحبة مهنة، ناهيك عن قيام بعض العائلات باستدعائها إلى حفلاتها الخاصة حتى ترفه عن النساء والأطفال بأحاديثها الصارخة. وإذا حدث وتزوجت يتم إدماجها في الحياة العامة رغماً عن معارضة المتشددين، مما يدل في الحقيقة على منتهى التسامح.

أما بالنسبة للمومس، فيبدو أنها تعتبر نفسها شبيهة بالأم أكثر من كونها امرأة على هامش المجتمع. فهذه إحدى القوادات في «ألف ليلة وليلة» تقول مخاطبة العميل:

«يا ولدي عندي جوار كثيرة منهن من ليلتها بعشرة دنانير ومنهن من ليلتها بأربعين ديناراً وفيهن من ليلتها بأكثر فاختر من تريد»[٦٣].

وليست هذه عبارة استثنائية، فالدعارة المنظمة إلى هذه الدرجة توحي بمناخ لا يتناسب وصرامة الفقهاء، إن (ست الستات) ليست دائماً موضع سخرية.

إن مجمل هذه الأوضاع يفسر سبب تولي البغاء المنظم قيادة غالبية

الشباب الصغير إلى الدخول في الحياة الجنسية، فالتجارب الأخرى مع بنات العم والجيران والخادمات لا تشكل بديلاً ذا قيمة.

إن لمسة الأمومة التي سبق ذكرها، ليست جملة فارغة المضمون. إن البغاء يصبح في المجتمع، الذي يطبق بدقة قواعد الفصل بين الجنسين، السبيل الوحيد لبداية الحياة الجنسية. وعلينا التنبه جيداً إلى فجوة العمر التي تفصل المومسات عن عملائهن. إن متوسط عمر العاهرة في تونس في الوقت الحاضر هو اثنان وأربعون عاماً، وليس هنالك ما يدعونا إلى الظن باختلاف هذا المعدل عنه في الماضي، فضلاً عن أن القوادة «عجوزة الستات» تساعد في إضفاء لمسة قوية من الأمومة على البغاء. فهذه جليلة تهتف بكمال ليلة رماه القدر في بيتها «أأنت ابن السيد أحمد عبد الجواد التاجر بالنحاسين؟ ـ أتعرفين أبي؟! ـ أعرفه أكثر مما تعرفه أنت.. مارج عرقه عرقي.. اختر من بناتي من تعجبك وليس بين الخيرين حساب»(٦٤).

لنطرح الآن فرضية قد تبدو سخيفة ومقززة للبعض. أتحل المومس محل الأم في مبادرة الحب هذه؟!

في مجتمع يمجد الرغبة ويعترضها في آن، لا أحد سوى المومس يستطيع اجتياز الخطر وانتهاك المحرم ومن ثم إشباع الرغبة. إن المجتمع الذي يعتبر النظرة خطيئة ويخفي ملامح المرأة ويشوهها بالنقاب، ليس فيه غير المومس يقدم العري الكامل ويعطي وعداً مزدوجاً: التحرر من القيود الاجتماعية والتحرر من قيود الرغبة. إن الدور المنوط بها يتركز في تلطيف الشعور بالحدة، وفي اجتياز الاضطراب وإدماج احتياطي الجنس وإن كان بصورة مبهمة.

تتركز المشكلة الآن في أن ممارسة الجنس مع البغايا يصاحبها ارتداد الطفولة. ففي دراسة أجراها سامي علي وعبد المنعم المليجي في القاهرة[٦٥]، اتضح أن «البغاء سلوك نفسي/ اجتماعي يستقر على صورة مشوشة للجسد». وقد أيّدت التحليلات التي أجريت اختلاط الرؤية البيولوجية للإنسان، فالمومسات يشعرن بعدوانية مكثفة يعكسنها على أجسادهن وعلى العالم الخارجي أيضاً.

لعله من الخطأ الخروج بنتائج عامة من هذا البحث، الذي أجري في بيئة نامية وعصرية، لكن نتائجه المثيرة تتفق في ذاتها والنتائج التي أسفرت عنها دراسة قمت بإجرائها. أن البغاء لا يمثل بداية إيجابية للحياة الجنسية، لأنه ينطوي على استمرارية الطفولة نتيجة للأمومة التي تغلفه، ولذلك الاختلاط المتأصل به. ولا يمكن اعتبار البغاء في بيئة يشاركه الوجود فيها عقدة الحمام والصدمة النفسية للختان والخفض سوى ارتداد نحو الطفولة.

الفولكلور الشعبي: التزمت والفحش

ليس هناك ما هو أكثر مدعاة للإثارة من دراسة مجتمع يقوم على أساس الفصل الدقيق بين الجنسين. إن البنية الهرمية للجنسين تُبرز أنماطاً مزدوجة من العلاقات الاجتماعية. فهناك عالمان، أمبراطوريتان ووجهتا نظر متعارضتان. إن الحياة في الحريم وحجب المرأة وفرض النقاب ومفهوم العورة، أسس تعمل على ترسيخ الانفصال بين الجنسين في كثير من الشرائح الاجتماعية، التي تقصر لقاءهما على الحد الأدنى الذي لا مندوحة عنه لاستمرار الحياة. والمرأة لا ترى من المهد إلى اللحد سوى الرجال المفترض رؤيتهم شرعاً. وما يزال الرجل الغيور الحريص على زوجته وبناته من الغواية نموذجاً منتشراً إلى يومنا هذا، فعلى حد القول

التونسي: إنه غيور إلى درجة لا يُسمح فيها بدخول أي ذكر داره حتى ولو كان ديكاً!

تأتي رسائل الحسبة لتحدد بدقة متناهية ساعات خروج المرأة والأماكن التي تقتصر على إتيانها، فالمرأة خارج بيتها موضوع ريبة حتى وإن خرجت قاصدة الحمام أو زيارة الموتى(٦٦). وكما يعلن العقباني، يجب منع النساء من التجمع في المقابر أو الأماكن العامة لأنهن يصبحن إلى جانب الرجال وربما يجذبن إليهن بعض الخلعاء. وبغض النظر عن دوافع النساء الحقيقية حين يقبعن لساعات طويلة في خيام يقمنها بين المقابر، بحجة تجنب النظرات الآثمة، فإن ذلك يؤدي في الواقع إلى إيقاظ الرغبة(٦٧).

وعلى المرء ألا يثق بالنساء اللائي يترددن على الأسواق لبيع وشراء الصوف، فذلك لا يعدو مجرد حجة للوقوف أمام الدكاكين وتبادل كلمات الغزل والنظرات الآثمة، والله وحده يعلم ماذا أيضاً! لذلك يجب على الرجل الحصيف الذي يصون عرضه أن يحذر من مشاوير النساء لجلب الماء والخبز، لأنهن غالباً ما يهملن سبب الخروج ليثرثرن مع الجواري الفاسقات وبعض الخلعاء. ولعل ذلك سبب كثرة المواليد الخلاسيين. ويمضي العقباني منددا باحتفالات النساء المنتشرة في عصره حيث يرتدين أبهى الحلى والحلل ويتحلقن حول مطرب أعزب بحجة الغناء والترفيه، فأقصى ما يمكن للحصيف السماح به هو معلم ضرير يعلمهن القرآن والصلاة، ومن الأفضل عدم تعليمهن الكتابة(٦٨).

إن دلت شكوك العقباني على شيء فعلى عدم جدوى هذه الإجراءات الوقائية. إن التاريخ الاجتماعي للمجتمعات العربية

ينطوي في الحقيقة على بحث دائم عن التعويض والفرار والالتفاف في محاولة منه لتجاوز ازدواجية الجنسين. إن ما يجري في الحمام علاوة على البغاء المشرب بالأمومة، مجرد نموذجين من السلوك التعويضي. ونظراً لأن تراث العادات الشعبية، الفولكور، لا يفتقر إلى مغزى وإلى وظيفة محددة، علينا أيضاً إلقاء الضوء على المحتوى الجنسي أو الفاحش لهذا الفولكلور. يبدو جلياً أن القول الفاحش الذي يزخر به هذا التراث الشعبي ليس أكثر من صمام أمن لمجتمع منغلق على ذاته بصرامة بالغة. هل يعقل وجود وظيفة اجتماعية تعمل من فراغ؟! ثم ألا يوجد تناقض جلي بين المجتمعين المنغلق والمنفتح؟!

إن الوضع الاجتماعي المنغلق تنجم عنه محاولات كثيرة يبذلها الجنسان، الذكر والأنثى، للهروب بغية تحرير نفسيهما وفاعليتهما، وغالباً ما يدفعان ثمناً باهظاً للنجاح الذي يحققانه. وتزيد إخفاقات محاولتهما العديدة السابقة، من تفاقم شعورهما بالحرية والمتعة الناجمة عنها. في الواقع لم يتبع كل الأزواج تعليمات العقباني بحذافيرها، حيث أفسحت شرفات المنازل المطلة على الشوارع طرق الهروب رغم الحراسة المشددة على الأبواب. إن الشرفات كانت دائماً وسيلة مناسبة وحذرة لاختراق المنزل العربي، وحتى النقاب كان سلاحاً ذا حدين طالما أتاح للرجال والنساء فرصة طيبة للتخفي، ليصبح على صعيد الواقع عاملاً مساعداً للعلاقات الغرامية وليس حائلاً دونها.

ولقد أسفر اختلاط أبناء العائلة الكبيرة الواحدة عن أثر مشابه، حيث يزدحم البيت العربي بالمحرومين من الخالات والعمات والشباب المكبوت، مما جعله فراشاً دافئاً لأولئك المشتعلين بالرغبة،

لتعذر فرض الرقابة داخله ناهيك عن أحكامها، فأتاح، وفقاً لقول الأتقياء، اختلاط الكباش بالنعاج.

يصبح زواج أبناء العمومة في هكذا بيئة الأمل المنشود، وليس يوجد ما هو أكثر طبيعية من أن يقع الصغار في الحب، ليقيموا علاقات جنسية فيما بينهم قبل حلول الزواج الرسمي. ألم يكن الإعداد المسبق للزواج هو الإجراء المتبع بمجرد ولادة الغلام؟! هكذا ينمو الطفلان، الذكر والأنثى، ويجتازان مرحلة مراهقتيهما واضعين نصب أعينهما أنهما زوجا المستقبل، مما يفتح المجال واسعاً للحديث عن ظاهرة الزواج بين أبناء العمومة، الذي تشجعه العائلات الكبيرة والتقاليد المتأصلة. كان يوجد دائماً خلف الصرامة والتصلب الشديدين الاسترخاء والتعامي المتعمد! وعلى الرغم من صعوبة تقديم دراسة موضوعية تتناول هذه الظاهرة، فإن أحداً لا يجهل أن التغزل ببنات العم والتشبب بالجارات وصديقات الابنة والأخت كان أمراً شائعاً وليس محض استثناء.

يطرح ابن حزم موضوع علاقة القربى مضمناً ذلك معلومات دقيقة، ومبدياً دهشته لزواج النبي إبراهيم من سارة أخته غير الشقيقة، ولتحليل الخوارج لزواج الجد من حفيدته والعم والخال من ابنة الأخ والأخت(٦٩)، ويذكر ابن حزم أن أحد البربر ويدعى زاوي بن زير كان في حوزته ما يربو على الألف زوجة جميعهن من نسل إخوته(٧٠). ثم يمضي مؤكداً أن المسلم الحق لا يشتهي شقيقاته أو بنات أشقائه حتى وإن كان أفجر خلق الله، وإن فاق هؤلاء الشمس والقمر فتنة وبهاء، فهذا فسق يقتصر وقوعه في العائلات الكبيرة غير المتمسكة بأهداب الدين، مما يجعل أبناءها عرضة لكل رذيلة وفحش(٧١). ويستطرد ابن حزم محاولاً إضفاء العقلانية على

ما يقول، بأن عاطفة المرء لابنة عمه قد تتحول إلى حب جارف يفوق عاطفته تجاه ابنته وابنة شقيقه، مهما كان حظ الأخيرتين من الجمال. يود ابن حزم في الواقع وصال ابنة عمه وذلك أمر لا يتوقعه من ابنته أو ابنة شقيقه!

إن طرح مسألة حب ابنة العم دون شك، بكل هذا الوضوح، بل إن مقارنة الأمر بحب الابنة أو ابنة الأخ يوحي باحتمالات واسعة!

تعرض «ألف ليلة وليلة» من جانبها ثلاث حالات لسفاح المحارم مما يوحي إلى حد ما بوجود مناخ معين. فقد تزوج الأمير شركان من نزهة المكان وأولدها غلاماً من دون أن يعلم أنها أخته غير الشقيقة[٧٢]. ثم هناك بدر البدور التي عشقت أسعد ابن زوجها من ضرتها حياة النفوس، والأخيرة أحبت بدورها أمجد ابن بدر البدور، وكلاهما تعلم جيداً ما تفعلانه[٧٣]. وأخيراً ذلك الغلام المولع بأخته منذ الصغر فلما كبرا وقع بينهما القبيح. وحين حُجبا أحدهما عن الآخر، انسحبا معاً إلى قبو تحت الأرض للتمتع بهذا الحب المحرم. «حتى صارا فحماً أسود وهما متعانقان كأنهما ألقيا في جب النار»[٧٤].

يصبح الغزل ببنات العم موضوعاً أثيراً تتناوله الروايات والقصص، مثل الاعترافات التونسية المثيرة التي تضمنتها مغامرات شمس الدين الغرامية مع بنات عمه حنيفة ومحبوبة[٧٥]. وفي عمل أحدث عهداً يعالج رشيد بوجيدرا ذلك الموضوع في روايته «الرفض» التي تزخر بالملاحظات الاجتماعية، حيث يستعيد ذكرى حفل عرس اقتصر حضوره على النساء، وكيفية نجاح أبناء العائلة المراهقين في انتهاز الفوضى للانضمام إلى النساء اللاتي لم يبخلن بنثر سحرهن، ولم يمانعن في ضغط أبناء العم على صدورهن[٧٦]. ويصف الكاتب

في فقرة أخرى مثيرة تسلل بطل روايته إلى غرفة ابنة العم التي كانت تتوقعه، ثم عودة البطل أدراجه تاركاً ابنة العم لاهثة حزينة تمزقها فكرة الخطيئة التي ارتكبت بدناءة كبيرة[٧٧].

لم يكتف بطلنا بذلك، بل قادته رغبته المشتعلة إلى مضاجعة الصغيرة زوبة زوجة أبيه، وتتصاعد غيرته إلى حد الرغبة في قتل أبيه. وتتشعب علاقات البطل الجنسية في محيط الأسرة لتشمل الأخوات غير الشقيقات وبنات زوجات الأب والشقيقات من الرضاع.. وهكذا يضيع بطلنا الصغير[٧٨].

إلى أي مدى يمكن أن يقود الفصل الدقيق بين الجنسين؟ وكيف لا يتسع المجال للحديث عن الانحراف واللواط؟ رغم كل إجراءات الفصل الصارمة، لم تتوقف محاولات انتهاكها باتخاذ أبشع أنماط العلاقات انحرافاً، بل لقد زحف الشذوذ الجنسي على المجتمعات العربية مما أضر بالجنس عامة. إن فصل الجنسين لا بد أن يقود في نهاية المطاف إلى اختلاط المفهوم الجنسي وتشوهه. لعله من المتعذر تصور الحياة في مجتمع يقوم على فصل الجنسين لمن لم يعش هذا الواقع. لكن من الممكن إدراك أن اللواط والمساحقة قد شهدا انتشاراً ملحوظاً على الرغم من إدانة الإسلام الشديدة لهما. لقد احتوى المجون، بدرجات متفاوتة، على اللواط والمساحقة على الرغم من توسلات القباني، كما أن الإدانة المستمرة للشذوذ في كتب التراث تدل على عجز المجتمع عن وضع حد لممارسته، مما يحمله على غض الطرف في نهاية الأمر. لم يكن إتيان بنات الأسرة والبغاء والمغامرات العاطفية من كل لون كافياً للتغلب على الطاقة الجنسية بحيث تحولت إلى الشذوذ.

لا يتعدى اللواط والمساحقة الممارسات التعويضية والنتائج الناجمة

عن الفصل الدقيق بين الجنسين، مما يجعلهما في الواقع ظواهر ثانوية. لنعد إلى رشيد بوجيدرا في روايته «الرفض» لنتعرف إلى هذه الظاهرة، لقد كان البطل مغرماً بأخذ إغفاءة قصيرة والمعلم بدوره لا يملك أن يفعل شيئاً إزاء ذلك لوقوعه في يد الصغير الشقي، الذي قام فيما مضى بتنفيذ كل ما طلبه الشيخ حتى يدعه وشأنه. والحقيقة أن كل التلاميذ قد نفذوا له ما أراد. والآباء بدورهم يعلمون ويغمضون أعينهم خشية اتهام رجل يحفظ كلام الله عن ظهر قلب. وتعلق شقيقة البطل أن ذلك نتاج العصر الذهبي للعرب، لكن البطل يخالفها الرأي حين يدرك في النهاية أن الفقر يدفع التلاميذ للشذوذ، فالزواج يحتاج إلى مبالغ طائلة والحافظة الصغيرة تعجز عن لقاء من يبعن أجسادهن على قارعة الطريق. وهكذا تُسلب الطفولة وتُغتال بواسطة وحوش آدمية(٧٩).

علينا ملاحظة زيف المعلم، فمن يجرؤ على إدانة شيخ لا تفارق المسبحة أصابعه؟ ولهذا نجد أن النظام قد فشل في مجمله بما يحتويه من اضطراب جنسي وقهر للطفولة وسخرية بعض البالغين والبذاءة التي يبديها البعض في الحديث.. ترى كم أفرز المجتمع العربي من رشيد مريض ومتمرد؟!

يحق للبعض التساؤل، هل يكشف الشذوذ الجنسي عن حقيقة أكثر عمقاً على مستوى الوعي؟ ربما لم يكن هناك داعٍ للتعبير عن انحراف الذكر، الذي ينشأ في مثل هذا المناخ، بهذا الأسلوب الصارخ الذي قدمه رشيد بوجيدرا، فهناك مخارج ومبررات أخرى مزيفة. لعل السبب في ذلك أن المرء يجد استمرارية مثيرة متكررة لسمات معينة للإثارة الأنثوية ضمن الإثارة المتعلقة باللواط.

إن نموذج المرأة الغلامية يرتد إلى نقيضه الجدلي، الرجل المخنث

والصبي الأمرد، ليدلي بالكثير الكثير عن اللبس الجنسي وتناقض المشاعر الغرامية في مجتمع يقوم على فصل الجنسين. من المؤكد أن الرجل يحب النساء ولكنه يبحث عنهن في الغلمان ليحب في النهاية المرأة التي تشبه الغلام. ولعل أبا نواس أفضل من يعبر عن هذه الظاهرة بقوله:

وشاطرة نقية بحسن وجه
كضوء البرق في جنح الظلام
رأت زي الغلام أتم حسناً
وأدنى للفسوق وللآثام
فما زالت تصرف فيه حتى
حكته في الفعال وفي الكلام
ترجل شعرها، وتطيل صدغا
وتلوي كمها فعل الغلام(٨٠)(٨١)

ترى هل يفسر ذلك الكلف بالردفين؟

لقد خاض الفقه نقاشاً حاداً حول جواز الوطء في الدبر، كما شغل هذا الجدل سجلات القضاء إلى جانب الشعر وما نعرفه من حوادث خاصة، مما يشير إلى انتشار اللواط بالنساء حتى في أطر النكاح الشرعية. وهذا لا يدع مجالاً للشك في تواتر اللواط بالجنسين، بحيث أسفر الأمر عن كيل المديح والثناء على الردفين الثقيلين في أكثر من قصيدة غزل.

لم يتردد صلاح الدين المنجد في القول، إن معايير جمال الأنثى تتركز في مؤخرة ثابتة وأرداف ثقيلة لا تعوزها الليونة والنعومة، بحيث تقارن بالكثبان الرملية، وتفضل البشرة المشربة بالحمرة. وللعرب غرام شديد بأرداف الغلمان والنساء على حد سواء، ولم

يتوانَ الشعراء، قبل وبعد الإسلام، عن الإشادة بتلك المستديرة اللينة والمكتنزة(٨٢).

إن هناك مناخاً نفسياً واجتماعياً يحيط بالردفين، مشكلاً بذلك موضوعاً ذا أهمية بالغة. مصنفات بأكملها في الأدب الجنسي تعالج هذا الأمر مشيرة إلى متعة امتلاكهما. ولعل ذلك يفسر أسباب اتباع المرأة العربية أنظمة غذائية بقصد تسمينها. في تونس على سبيل المثال تعزل عروس المستقبل لعدة أشهر بغية تسمينها ولا يفك أسرها إلاّ عند التأكد من وصولها إلى الحجم المشرف، بما لا يدع مجالاً للشك في القدرة المالية للعائلة. ولا يجانب جيرارد زوانج الحقيقة حين يتحدث هو الآخر عن ذلك الجو الأسطوري المتعلق بالأرداف، نظام كامل من الرمزية يتعلق بالردفين: الامتلاء، النعومة، الصقل، الاستدارة.. فالأرداف تمثل بالنسبة للكثيرين الصورة الحقيقية لجمال الجسد الأنثوي(٨٣).

ترى ما هي المشاعر التي ألهبتها إيماءات الصلاة، إلى درجة جعلت السوقة يقرنون بينها وبين المواقعة(٨٤)، حتى إن الهمذاني في روايته عن زليخا، جعل يوسف يشتعل بالرغبة حين رآها تصلي (٨٥). ويشرح جان بول سارتر بدوره الجاذبية الآسرة للردفين اللتين تلتهمهما العينان بمجرد رؤيتهما، مما يذكر على الفور بمغزى زنا العين الذي أفاض الفقه الإسلامي في الحديث عنه وفي تحليله. يرى سارتر أن فكرة الامتلاك الشهواني توحي بامتلاك جسد متجدد الإثارة والإغراء، من دون أن يترك ذلك الامتلاك أثراً عليه. ذلك ما يرمز إليه تفضيل الجسد الناعم، فكل ما هو ناعم يمكن الإحساس به وأخذه، لكنه يبقى متعذراً على الاختراق، مثل الماء تماماً، مما يوضح السبب في إصرار وصف الإثارة على نعومة وبياض جسد

المرأة، لما للنعومة من قدرة على إعادة التشكل من جديد. فالنعومة تعيد تشكيل ذاتها أثناء التفافها على الحجر الذي نفذ إليها[٨٦]. إن النعومة حلم بلا نهاية، في حين تعرقل الخشونة الحلم، مما يجعلنا نفهم الإصرار على رفض الشعر وخلفية الرغبة التي يوقظها الأمرد.

لذلك تُعشق المرأة الناعمة، وتشكل إزالة الشعر عنصراً هاماً في العناية بالصحة وتجميل المرأة. فالمرأة الشعرانية يفترض فيها القبح واللامبالاة مما يجعلها أشبه بالرجل. إن الشعر عامل مضاد للإثارة الجنسية، تعفى من إزالته الصغيرات والنساء في أثناء الحداد، بل إن الفرج الشعراني يُشبّه بعين الشيطان.

لا تتوقف إزالة الشعر على الاعتبارات الصحية للوقاية من الطفيليات التي تتخلله، ولذلك لا تقتصر هذه العادة على المجتمعات العربية بل تشمل أفريقيا ومنطقة البحر الأبيض المتوسط. فقد التزمت نساء الإغريق بهذه العادة تحقيقاً لرغبتهن، إذا جاز لنا الأخذ برأي جيرارد زوانج، في تقليل الغموض واللبس الذي يضفيه الشعر على الأعضاء التناسلية، مما يجعلها أشبه بمستنقع تغطيه الأعشاب البرية، ولذلك قامت نساء الإغريق بإزالة الشعر لجعل الرجل أقل رهبة وخوفاً[٨٧].

تعود خلفية تلك العادة من وجهة نظري الخاصة، إلى سبب آخر غير تهدئة روع الذكر، فهي وسيلة لإعادة اكتشاف الفتاة الغلامية في معبد الأنوثة. وتصبح هذه العادة، في مجتمع يقوم على الفصل الدقيق بين الجنسين، ممارسة تعويضية تجد لها مخرجاً في سيكولوجية النعومة التي وضعها سارتر باقتدار.

لا تخلو المجتمعات العربية من مخارج تعويضية أخرى مثل الكلام

الداعر، ولعل إحدى آيات إعجاز الشعر والفن العربيين تعود إلى نجاحه في الإشادة بمفاتن الجسد ومواضع الإثارة فيه بذوق وأسلوب رفيعين. رغم ذلك، فإنه يظل ممارسة تعويضية عبر الهروب في قول الفحش مما يجعل ذلك محل عناية. لقد تناول سارتر بالتحليل تلك الظاهرة بنجاح، حين ذكر أن أجمل الأجساد هو ذلك العاري الذي تغلفه إيماءاته بغلالة غير مرئية، مع أن اللحم عارٍ وحاضر في عيون المشاهدين، في حين يتجلى القبح والفحش إذا اتخذ الجسد أوضاعاً تعكس اللحم من الداخل، فرؤية الجسد العاري من خلف ليست بشعة ولكن رؤية اللحم تثير التقزز خاصة حين تنعدم الرغبة في الإنسان، أو حين تعمد ذلك من دون إثارة[٨٨].

لذلك يعد الفرج الشعراني مقززاً لأنه يحرم الشريك من الإثارة ويجعله أقرب إلى عين شيطانية. وندرك من ثم خلفية إيحاءات كثيرة مازال يفعلها كثيرون في شوارع وأسواق المغرب، بأن يقرصوا المؤخرات أو يستعرضوا أعضاءهم التناسلية تأكيداً فظاً لقوتهم، على حين تعكس تلك الظاهرة سلبية الرغبة وانتفاء المتعة.

إن الإيماءات تنطوي على الرموز، وكذلك الكلمات مثل سب دين الآباء أو التعريض بالأعضاء التناسلية للأم وللأخت. سيل متدفق من الكلمات يعم منطقة البحر المتوسط بداية من التلاعب بالحروف وانتهاء بالقول الفاضح الصريح. ولا تخرج هذه العبارات والإيحاءات، في الحقيقة، عن كونها مجرد وسيلة تعويضية لتحرير الذات من الجنس، عبر إحاطته بالسخرية والتهكم فضلاً عن إفراغه من محتواه، وتطفح عبر هذه الوسيلة سمة الهذر والارتداد إلى الطفولة.

تصبح هذه الكلمات والإيحاءات مثل «البصبصة»[٨٩]، أحياناً

طقوساً مسلّماً بها تشارك فيها المرأة علناً. فالمرأة لا تنزعج غالباً من التعرض لها. وقد تكون منقبة ولكن خطواتها ورنين حليها وأريج عطرها، تكشف كلها للعامة عن حضورها، وسرعان ما يشرع بعضهم في إطلاق الصفير أو كلمات الغزل بدرجات متفاوتة من الفحش، وتأخذ المرأة في إبطاء خطواتها، فتلك كلمات تحكم على مدى جاذبيتها وفتنتها. ولا يختلف النقاب في هذه الحالة كثيراً عن التجرد العلني ولكن بشكل معاكس. وعادة ما تشعر المرأة بالإحباط إذا مرت من دون أن يلتفت إليها أحد، بل أحياناً يمارس كل جنس من الجنسين البصبصة بين أفراده.

إن وجود المتعة الحقيقية على المستوى الفسيولوجي للنظرة وللعبارة، يساعدنا على فهم مكانة التلصص في مجتمع يحدد النظرة ويصنفها في أدق تفصيلاتها، حيث تنبعث متعة النظر كرد فعل تلقائي لإخفاق متعة الحديث. وقد كشف سيغموند فرويد بدوره عن عمق الرابطة التي تصل بين اللغة والدافع الجنسي، والشهوة العربية لديها من الأمثلة الدالة على ذلك ما يفوق الحصر، مثل وفرة الأسماء المضفاة على الأعضاء التناسلية وعلى الجماع، التي تحل محل الإيحاءات، التي ترتد بدورها إلى الأسماء وإلى عالمها السحري. إن المدلول المادي للكلمة وطريقة لفظها مجرد بديل تعويضي، لكنه بالقطع يؤدي إلى متعة حقيقية.

ومما يصعب إنكاره، تلك الفرصة التي تمنحها الحكايات للانغماس في الحلم المنطوي على المغزى الجنسي، حيث تخلق علاقة الراوي/ المستمع، خصوصاً مع الأطفال، قيوداً وهمية تلعب دوراً هاماً في التنشئة الاجتماعية للأفراد حيث ترتد الأساطير والرموز والأحلام بعضها على بعض في زخرفة نفسية/ اجتماعية يتجلى أثرها واضحاً

في المحافظة على النماذج التعويضية من خلال الكلمة، التي تصبح الحياة بدونها جحيماً لا يطاق.

تبعاً لذلك، ترتبط الحياة اليومية بترديد الأمثال المنطوية على الفحش. ولا يخرج أدب المجون عن كونه تسجيلاً نبيلاً لإرساء قواعد الفحش، بحيث يبدو الأمر وكأن الفحش ينغلق على قيمة مسهلة (بكسر الهاء). لماذا إذن لا يشتمل الفحش على قيمة علاجية وهمية، مثل ذلك الأثر الذي يحدثه العلاج اللفظي الذي تنطوي عليه الحكايات؟! ثم ألا يؤدي التفوه بعبارات الفحش إلى حث الشهوة الجنسية وحفزها وتصريفها؟

إن الجهر بهذه الكلمات يعبر عن الشهوة ويروضها وينشرها. بل أيضاً يحث الآخرين، مما يخلق نوعاً من المشاركة، لأن الاستحضار الذهني لمواقف الفحش يحرر الذات ويحرر الشهوة. وبذلك يتحكم المرء، بشكل رمزي مؤقت، في خياله المضطرب بواسطة إطلاق كلمات داعرة لا تفتقر إليها المجتمعات العربية، ولله الحمد! ولعله من المثير والمفهوم أيضاً أن المجتمعات المتزمتة تفرز أكثر من غيرها هذا الكم الهائل من عبارات الفحش.

قد يبدو غريباً تناولنا لتلك المكانة التي يحظى بها الريح والتجشؤ والعطس في التراث الشعبي. يعلق كلود جانبييه بذكاء على تعليق أرسطو الخاص بعدم إضفاء أهمية قدسية على التجشؤ والريح مثل تلك المضفاة على العطس. فالريح يخرج من أسفل والتجشؤ يأتي من جوف البطن، على حين يخرج العطس من الرأس، المنطقة العالية في الإنسان، الأمر الذي يجعله يتمتع بهذا التبجيل والقدسية(٩٠).

من المؤكد أن المفهوم الشعبي لا يجانب في الحقيقة مقولة أرسطو،

إن لديه تلاوته الخاصة المتعلقة بالعطس، فيما يعتبر التثاؤب فعلاً من الشيطان لإبعاد الناس عن الصلاة أو التفكر في الله.

إن إخراج الريح وظيفة بيولوجية تشير إليها بعض الحكايات العربية، ويشتهر أهل القيروان في تونس بإخراج الريح بطريقة خاصة تدعى بالقيروانية، والفقه تناول بدوره الريح من الوجهة الشرعية كمبطل للصلاة.

لقد اندهش الغرب لتلك المكانة التي يحتلها التجشؤ في التراث الشعبي، حيث يعد التجشؤ الجيد دليلاً على تخمة الرجل وثرائه وحالته الصحية الجيدة، فيما يعتبر التحليل النفسي ذلك علامة على تهيج الشرج الذي يتضمن في بعض الحالات المرضية مغزى عدوانياً وسادياً[٩١]، والتفسيران على أي حال ليسا متعارضين تماماً.

إن الإنسان العربي في الواقع يعمد إلى إثارة الريح، وذلك بحرصه على تناول المشروبات الغازية وسترات المغنسيوم، وأحياناً يتغنى بسحرها «ما اشربش الشاي أشرب غازوزة أنا..»، حيث ترمز قوة فقاقيع المياه الغازية إلى خصوبة الرجل، مما يثير الخيال ويدفع إلى التحرر عبر الفم، ولا يملك المرء سوى الإعجاب بالإحلال الرمزي، من الأسفل إلى الأعلى ومن الحالة السائلة إلى تلك الهوائية.

إن المياه الغازية هي المشروب المسلم الموازي للنبيذ في الغرب، ماء الشباب، ماء الانتعاش والبهجة وفقاً لأسلوبها الخاص. والأهم من هذا وذاك أنها تسبب التجشؤ. هناك حضارات قامت على النبيذ وأخرى على الليمون، قل لي ماذا تشرب أخبرك من أنت! ربما لا يكون تحريم المشروبات الكحولية مجرد خدعة، فالمياه الغازية تسمح بالتحرر المظهري بأسلوب أكثر براءة، وهذا مما لا يسعنا إنكاره، غير

أن يظل أسلوباً لا يخلو من الممارسات التعويضية. إن الميول الاستعراضية والصوت الرنان والاسترسال في اللامبالاة والاضطراب كلها أمور لا يعوزها المغزى الجنسي(٩٢).

توضع هذه المعاني أحياناً في قوالب ساخرة تحت ذرائع الفن والدين. ففي تونس، منذ عهد قريب، كان سيدي عمر الفياش يستقبل زائريه من النساء عارياً ليمنحهن البركة بكلماته المبهمة التي تفسرها النقيبة الملازمة له. وقد ترك معظم الرحالة الغربيين معلومات وافرة عن أولئك الأولياء الذين يندرجون تحت هذه النوعية، ولعله بات معروفاً الآن أن الزيارة والفحش يختلطان معاً في عباءة الولي، التي كانت ولا تزال ستاراً للتخفف من ثقل العواطف ومشاعر الشهوة.

هكذا نجد أن الفحش قد أرسيت قواعده في شكل أكثر علنية وعامية، فعبيط القرية يؤدي أيضاً هذا الدور. في القيروان كان هناك، إلى وقت قريب ولي يدعى العورة، وهو لقب لا يخلو من مغزى، يتحلق حوله الصبية مهللين يسألونه أن يريهم ساعته فيسارع بكشف ثيابه مما يبعث البهجة والمرح في المارة من النساء والرجال.

وفي مصر نجد سيدي علي كاكا يلعب الدور نفسه كما يصفه أحمد أمين بقوله:

«هو شخصية غريبة تدل على ولوع المصريين بعلاقتهم الجنسية، فهي شخصية رجل يلبس الحذاء ويلبس في وسطه حزاماً تتدلى منه قطعة على شكل الآلة الجنسية في أضخم أنواعها. وكان هذا المنظر يثير ضحك النساء والرجال على العموم ضحكاً بالغاً. كانوا يصنعون منه نماذج من الحلوى في الموالد، وكان هناك نوع من الحلوى عبارة عن سكر مجفف فيه شربات، ويسمونه أيضاً شربات، ويدور البائع في

الشوارع والحارات ويقول: العروسة من الشربات، العريس من الشربات، الحماة من الشربات، علي كاكا من الشربات»[٩٣].

إن كل هؤلاء الأولياء «نماذج شاحبة بالمقارنة مع كراكوز، شخصية يعتقد أنها من أصل تركي، إنها دمية يراوح طولها بين ثمانية إلى عشرين بوصة، تقوم ببطولة عروض تمثيلية صغيرة خاصة في شهر رمضان لتسلية الساهرين. وتترك المواقف والكلمات لاختيار الرجل الذي يحرك الدمية، فكراكوز هو المنتصر القوي الذي يهزم العالم برمته بفضل فحولته التي لا يملك أحد مقاومتها، بداية من ملاحظات الحمامات العامة المغربية والمومسات وانتهاء بعسكر الترك، القادة، الداعرات، العذارى في الخدور، ورجال الشرطة والبوليس الفرنسي. فكل هؤلاء ينهزمون تحت وطأة سعاره الجنسي الذي ينسحب أيضاً على الظواهر الطبيعية من نخل وشجر وزيتون، فلا أحد يصمد أمام عصاه التي يصاحب ضرباتها عبارات بذيئة وأمثال سوقية. ويضج جمهور الحاضرين، رجالاً ونساء وأطفالاً، بالضحك والضجيج.

لقد وجدت المعارضة السياسية في تونس كراكوز هذا منفذاً حيث كان يقوم في بعض عروضه الخالدة بمهاجمة عروس صدرها على شكل خريطة فرنسا، مما دفع بالحاكم الفرنسي رينيه ميليه آنذاك إلى إيقاف العروض، ولا يزال كراكوز حياً مزدهراً في كثير من نواحي الشرق.

من غير المعقول، أن يأتي هذا الاستخدام الجماعي المنظم للفحش اتفاقاً، إنه أقرب إلى الهاجس الجماعي الذي أرسيت قواعده الملطفة إلى حد كبير، من قبل المجتمع السلطوي الاستبدادي القائم على فصل الجنسين مختزلاً فرص لقائهما إلى الحد الأدنى. إن المجتمع العربي مجتمع مخصي ليس من الناحية الجنسية فحسب، وإنما في

النواحي السياسية والاقتصادية والأخلاقية والثقافية. إن هذه المجتمعات، رغم مناخها الخانق المهيمن، لم تفتقر إلى العبقرية في إحلال صمامات الأمن الكافية في اللحظات المناسبة والمواقع الصحيحة. إنها تستخدم النظام التعويضي بكل ما يندرج تحته من صمامات أمن: العلاقات بين أفراد الأسرة الواحدة، الشذوذ الجنسي، التلصص، القذف اللفظي والإيحاءات الفاحشة، ناهيك عن الشعر وفتاوى الفقهاء، جميعها لها نصيب وافر في عملية التحايل هذه. إن ما احتواه الشعر وصفحات الفقهاء من مواد لاذعة وإشارات فاضحة، ليس في الواقع سوى جزء، يقل أو يكثر، في عملية التعويض الساحرة. قد يبدو الفحش، بالطبع، مجرد مزاح وحسب، لكنه أكثر انعكاساً لما يتضمنه من خيال. إن الفحش عامل تعويض بجدارة، يحرر العواطف ويطلقها، مما يجعله أكثر صمامات الأمن فاعلية وتأثيراً، غير أنه للأسف يظل غير كافٍ.

تقدم كافة هذه الممارسات التعويضية سلسلة فاعلة مؤثرة في النظم الدفاعية للمجتمعات العربية. فعبر إرساء قواعد الفحش واستمرارية ممارسته ورتابته، يمكن إدراك أن الفحش ليس ظاهرة هامشية، بل على النقيض تماماً، إنه يضرب بجذوره في حياة الجماعة، وينعكس أحياناً بأسلوب متطرف. ولا يختلف تأثيره كثيراً عن الدعارة واللواط، كظواهر تشير إلى عدم النضج النفسي للإنسان العربي. لكنه سرعان ما يفقد حيويته وتلقائيته، لكونه تعويضاً خارجياً ذا سمة استعراضية. وليس هناك شيء أكثر من الفحش تحجراً وثقلاً وصعوبة في التلاعب وتعذراً على التجديد. إنه في الحقيقة لا يعدو سوى النقص في الشخصية الزائفة الهشة ومجرد ظاهرة لخاصية السطحية التي تخفي الذات الحقيقية. ولعل أكثر الناس فحشاً أشدهم عجزاً، وعادة ما تخاطر الشخصية بضياع مرونتها وبراءاتها

الفياضة فضلاً عن قواها في ممارسة هذا التعويض المبالغ فيه. إن الفحش ليس تحريراً أصيلاً للشهوة دائماً، بل على العكس، مجرد خدعة عليا، طُعم من المجتمع، يسمح به لقدرته الخفية على الخصاء وعلى إغراء الفرد وحضه على اتباع الطرق الأيسر، وعلى تبني نمط السلوك الجماعي. وليس هناك أشد من الفحش تدميراً لتلقائية الذات المبدعة. إن الفحش في المحصلة النهائية، ممارسة أصيلة توحد استمرارية التزمت والفجور.

أخيراً، إن الفحش، مجرد وهم مؤقت ذي أثر ضئيل، لكنه يؤدي دوراً إدماجياً في المجتمع، كعامل يعمل على التجانس وعلى تكريس الطفولة والنشوة الجماعية. ولكم يضيع مغزى الحب والجنس في هذا التجانس اللا - متجانس، الذي يغرق الحب في لجج السخف، محولاً إياه إلى حب بلا بهجة وجنس بلا متعة. إن توتر القدسي/ الجنسي يمكن العثور عليه في قلب التناقض. وقد سبق لنا اكتشافه مرات ومرات. إن الدين الإسلامي يسمح بالرؤية المتفتحة والمتحمسة للحياة. غير أن المجتمعات العربية الإسلامية نجحت دائماً وبجدارة، في طمس هذه الرؤية عبر إفراغها من كافة مضامينها، إلى درجة إنكارها على الفرد حقه في تقرير مصيره.

---

(١) A. Bouhdiba, **Le Hammam, A la Recherche de normes perdues,** p. 121.

(٢) J. Carcopino, **La vie quotidienne à Rome,** p. 298.

(٣) W. and G. Marcais, **Les Monuments arabes de Tlemcen,** p. 162-9.

(٤) Ali Mazahérie, **la vie quotidienne des musulmans.**

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٨ - ٧٠.

(٦) محمد العقباني، **تهافت النوادر وجنات الذاكر**، ص ٢٦٨.

(٧) **الإمام الغزالي**، الجزء الأول، ص ١٣٨.

(٨) العقباني، ص ٢٦٩.

(٩) M. Pérès **La Poésie andalouse,** p. 34.

(١٠) من طريف الشعر العربي قول أبو نواس:

وفـــــي الحمـــــام يـــــبـــــدو لـــــك
مـــــكـــــنـــــون الـــــســـــراويـــــل
فـــقـــم مـــجـــتـــلـــيـــاً فـــانـــظـــر
بـــعـــيـــن غـــيـــر مـــشـــغـــول
تـرى ردفـاً يـغـطـي الـظـهـر مـن أهـيـف مـجـدول
يـنـاجـي بـعـضـه بـعـضـاً بـتـكـبـيـر وتـهـلـيـل (هـ)

(١١) **مجلة فايزة**، العدد ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٠.

(١٢) Ahmed Serfrioui, **La Botte à Merveilla** p. 11-14.

(١٣) **ألف ليلة وليلة**، المجلد الثاني، ص ١٢ - ١٧.

(١٤) Quoted by **J. Carcopins,** 304.

(١٥) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٨٦.

(١٦) أحمد أمين، **قاموس العادات والتقاليد المصرية**، ٢١١.

(١٧) **صحيح مسلم**، الجزء الأول، ص ٣٤.

(١٨) **الإمام الغزالي**، الجزء الأول، ص ١٤٢.

(١٩) **الفتاوى الهندية**، الجزء الخامس، ص ٣٥٦.

(٢٠) المصدر نفسه، الجزء الخامس، ص ٣٥٧.

(٢١) **الإحياء**، الجزء الأول، ص ١٤٢.

(٢٢) A. Mazahéri.

(٢٣) C.A. Julien, **Histoire, de L'Afrique du Nord,** p. 92.

(٢٤) أحمد أمين، **قاموس**، ١٨٧.

(٢٥) Dictionnaire de Sexologie p. 321.

(٢٦) سفر التكوين، فصل ١٧، سطر ٩ - ١٤.

(٢٧) **Dictionnaire des religions** p. 84.

(٢٨) A. Mazahèri.

(٢٩) سفر الخروج، ص ٤، سطر ٢٤ - ٢٦.

(٣٠) P. Gordon **L'initiation sexuelle et l'euslution religieuse,** v. 68.

(٣١) Maryse Choisy, **Moise,** p. 91.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٣٤) رسالة بولس الرسول، **الإصحاح الثاني**، سطر ٢٥ - ٢٩.

(٣٥) المصدر نفسه، **الإصحاح الثالث**، سطر ١ - ٢.

(٣٦) **الأحياء**، الجزء الأول، ص ١٣٢.

(٣٧) أحمد أمين، **قاموس**، ص ١٨٧ - ١٨٩.

(٣٨) Yussef al-Masry, Le **Drame sexual de la femme dans l'onient arabe,** p. 67.

(٣٩) أحمد أمين، **قاموس**، ص ١٨٨.

(٤٠) Yussef al-Masry.

(٤١) Enven Dehoi, **L'Erotisme de Mille et une Niuts.** P. 516.

(٤٢) **ألف ليلة وليلة**، الجزء الأول، ص ٢٨٦.

(٤٣) **ألف ليلة وليلة**، الجزء الأول، ص ٢٨٧.

(٤٤) Rachid Boujedra, **la Répudiation** p. 71.

(٤٥) ليس من شك في أن الافتضاض العلني سواء بالزوج أو بغيره في ليلة الزفاف ليس الطريق الشرعي القويم، إذ إن العلاقة الجنسية بين الزوجين، أساسها الستر والصون ولعل أحد أسباب اللجوء إلى الافتضاض العلني عجز الزوج عن مباشرة ذلك أحياناً أو فقدان المرأة لبكارتها أحياناً أخرى. يذكر أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب يسأله الرأي في إبلاغ خاطب ابنته بأنها ليست بكراً فقال الخليفة الثاني محذراً: إن فعلت قطعت عنقك، كيف تفضح ما ستره الله. كما يوضح الإمام ابن قيم الجوزية أن الإخلال بشروط عقد الزواج، كالبكارة مثلاً، يسمح بالفسخ مع احتفاظ الزوجة بالمهر ولم يأتِ على ذكر القتل والذبح خلافاً للعرف الجاري! الذي يتبع المفهوم الذكوري عن الشرف متجاهلاً مفهوم الشرق المرتبط بالصدق والأمانة والإخلاص.(هـ).

(٤٦) P. Gordon p. 10 - 11.

(٤٧) **Dictionnaire de Sexologie** p. 389.

(٤٨) جاء في **المختصر** للقدوري، «إذا زالت بكارتها بوثبة أو حيضة أو جراحة أو تنعس فهي في حكم الأبكار وإن زالت بكارتها بالزنا فهي كذلك عند أبي حنيفة» أنظر ص ٧٩ .(هـ).

(٤٩) هناك قول ينسب المنع إلى عمر بن الخطاب، والمسألة موضع بحث ونقاش بين أهل السنّة وأهل الشيعة. المتعة عقد مؤقت قابل للتحديد فيما النكاح عقد مؤبد قابل للقطع. باقتضاء المدة تعتد المرأة لشهرين، يرث الأبناء ولا ترث الزوجة شأنها شأن الزوجة الكتابية أو المسلمة القاتلة. ورغم الإشهار والشروط يمكن غالباً التحايل والتلاعب لأغراض الدعارة المبطنة (هـ).

(٥٠) **القرآن الكريم**، سورة النور، آية ٣٣.

(٥١) **شروح الرازي**، الجزء السادس، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٥٢) بلغ من شذوذ الاستبضاع أن أخت لقمان بن عاد رغبت في أن يكون ولدها على نهج أخيها فراهة وسطوة فنامت في مضجع امرأته فواقعها لقمان من دون أن يدري ولما علم قتلها، وتسجل الأساطير أقاصيص للقمان ثبت أنه أصبح له عقدة ضد أمانة المرأة. كتاب **المثال** للميداني .(هـ).

(٥٣) عالم الفراسة، (هـ).

(٥٤) **العيني**، الجزء السادس عشر، ص ٣١٤.

(٥٥) **العيني**، الجزء السادس عشر، ص ٢٣٥.

(٥٦) **العيني**، الجزء السادس عشر، ص ٢٣٦.

(٥٧) الراجح أن البغايا في هذا العهد بالذات لم يكنّ مسلمات. (هـ)

(٥٨) **المقريزي**، الجزء الأول، ص ٨٩.

(٥٩) M. Mazhérie. p. 60.

(٦٠) J. Berque, **La Maghreb d'hier à Damanin** p. 326.

(٦١) Cf. Sylvestre de sacy, **christomathie arabe,** vol. 10, 104.

(٦٢) عبد العظيم الزرقاني، البغاء **مجلة الهداية الإسلامية**، الجزء ٤، عام ١٣٥٣هـ.

(٦٣) **ألف ليلة وليلة**، الجزء الثالث، ص ٥٣٩.

(٦٤) نجيب محفوظ، **السكرية**، ص ١١٠.

(٦٥) سامي علي، **مجلة الجمعية القومية**، المجلد الأول، ٢٠ تموز/ يوليو ١٩٥٨، ص ١٠٣.

(٦٦) ومنه المثل العامي «طلعت تترحم نزلت تترحم» (هـ).

(٦٧) العقباني، رسالة الحسبة، ص ٢٦٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٦٩) الشهرستاني، **الملل والنحل**، الجزء الأول، ص ١٩٥.

(٧٠) كتاب، **تحفة العروس في تواريخ الخلفاء**، ص ٧٢ - ٧٣.

(٧١) ابن حزم، **الأخلاق والسير**، ص ٥٨.

(٧٢) **ألف ليلة وليلة**، الجزء الأول، ص ٣٧٤.

(٧٣) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص ١.

(٧٤) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص ١٦٦.

(٧٥) شمس الدين، **حنيفة محبوبة وأنا**.

(٧٦) **Bougedra,** p.7.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٣٣

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤ .

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٨٠) **ديوان أبي نواس**، ص ٣٧٤.

(٨١) لم نجد الطبعة التي اعتمد عليها المؤلف واستعضنا بهذه الأبيات التي تحمل المعنى نفسه، وقد بلغ الافتتان حداً دفع للقول:

مـــن كـــف ذات حـــرٍ فـــي زي ذي ذكـــر

لـــهـــا مـــحـــبـــان لـــوطـــي وزنـــاء (هـــ)

(٨٢) صلاح الدين المنجد، **جمال المرأة عند العرب**، ص ٧١.

(٨٣) **Dictionnaire de sexologie,** p. 167.

(٨٤) **ديوان الصبابة**، ص ٧١.

(٨٥) أبو نصر الهمذاني، **كتاب السبعيات**، ص ١٧٤.

(٨٦) Sartre, **J.P. L'Etre et le neat,** p. 667.

(٨٧) **Dictionnaire de sexologie,** p. 352.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٤٧١ - ٤٧٢.

(٨٩) أحمد أمين، **قاموس**، ص ٨٧.

(٩٠) Cf. p. Saint-Yves, «l'éternuement et le baillement dans la mayie,» **l'ethnographie et le folkore medical,** 1921.

(٩١) Cf. Paul German, «La masique et la Physchanalise», in **Revue**

Francaise de pshychonalyse, 1928, no.4.

(٩٢) من يتابع الجدل الدائر، في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، يلمس نقاشاً هادئاً حول الخمر لا يهبط إلى الوعيد والتكفير المتفشي حالياً. فقد اختلف الفقهاء في تعريف الخمر وإن أجمعوا على تحريمه. هناك من يرى الاجتناب أقل من التحريم ويجد رفعه إلى أعلى مزاودة ليس أكثر. النبيذ كان محل خلاف بين أكابر الصحابة والتابعين، البعض يراه مباحاً اعتماداً على واقعة عبد القيس وقول ابن مسعود «شهدنا التحريم وشهدتم وشهدنا التحليل وغبتم» وقال شاعرهم:

إنـــي لأكـــره تـــشـــديـــد الـــرأوة لـــنـــا

فـــيـــه، ويـــعـــجـــبني قـــول ابـــن مـــســـعـــود

أما الإمام أبو حنيفة فالخمر عنده لا تطلق إلاّ على النتء من ماء العنب إذ ما غلا وقذف بالربد، وقد عبر ابن الرومي عن خلاف الإئمة مداعباً:

أبـــاح الـــعـــراقـــي الـــنـــبـــيـــذ وشـــربـــه

وقـــال الحرامـــان المدامـــة والـــســـكـــر

وقـــال الحجـــازي الـــشـــرابـــان واحـــد

فـــحـــلـــت لـــنـــا مـــن بـــين قـــولـــيـــهـــمـــا الخمـــر

يستشف من رسائل الجاحظ أن شرب النبيذ كان يتم جهراً في حارات مكة. والبعض يفهم قول الرسول(ص) «كل مسكر حرام»، منهياً عن الإدمان والمعاقرة، أي نهياً عن السكر وليس الشرب، مما يعني الأخذ منها بقدر دون تجاوز. أسهب القدماء في ذكر محاسنها، بأنها تزيد الهمة وتولد الجرأة وتشجع الجبان، حتى قال حسان بن ثابت:

ونـــشـــربـــهـــا فـــتـــتـــركـــنـــا مـــلـــوكـــاً

وأســـداً لا يـــنـــهـــنـــهـــنـــا الـــلـــقـــاء

جدل يدفع إلى التساؤل أيعود التزمت الفقهي إلى الحيطة والبعد عن الشبهات، أم أن له علاقة بالحكم الاستبدادي المتفشي منذ بني أمية، حفاظاً على استمرار اللامبالاة والركود الاجتماعي؟ أم يرجع في ظل الهزائم المتلاحقة هروباً من التعامل مع القضايا الكبرى وتصدياً للفروع؟! (هـ)

(٩٣) أحمد أمين، قاموس، ص ٣٢.

الفصل الثالث عشر

إلى مملكة الأمهات

أي لبس وأي تناقض هذا! إن الإسلام ديناً ورؤية للعالم يكافح ليبقى ويطرح نفسه فاعلاً نشطاً للحياة. يشدو بتحقيق الإنسان لذاته وللغريزة (نزعة فطرية متأصلة). فعبر تأكيد إيروس وحده وليس رفضه، تتحقق وحدة الشخصية. إن كافة أدوات التحكم الاجتماعي وبأساليب متنوعة، الفن، الأدب والفولكلور، تشربت هذه المثل التي تعلم الإنسان، بمعنى ما، أن عليه إطاعة وتلبية الحاجات الدقيقة والسائغة لتحقيق وحدة الحياة من خلال الحب.

إن هناك جنسانية تتخلل الخلق الإسلامي، فالحب واحد لا يختلف، بداية من الحب البهيمي بين جميع المخلوقات وانتهاء إلى رؤيته تعالى. إن الحب ليس حكراً على المملكة الحيوانية، فالأشجار والأحجار تشدو أيضاً بالحب، والله تعالى نفسه مشتمل على حب مخلوقاته. فالحب يوجد بداية من الذرة الدقيقة إلى الذات العليا ضامناً للوحدة الكونية، حيث تحاك حلقات متينة متماسكة من الحب بين المخلوقات الأرضية وما وراءها. إن الله واحد لأن الحب

واحد، والمطلوب من الكائن أن يحب حتى يصبح ذا قيمة. إن الحب صلاة ومعجزة تتجدد ليفنى فيها المرء حتى يتلقى الأفضل ويستغرق فيه، والفناء يعني إلى حد ما أن ترى وتُرى (بضم التاء)، حتى تستطيع العطاء.

على المرء محاولة أن يكون نبي نفسه مفعماً بالإلهام وبنفس الحياة الآخرة، إذا أراد التقاط وحدته الذاتية وتصورها، ومن ثم تحقيقها. عليه أن يعيش الغريزة في حدود الأمانة عاملاً على أدائها، ليمهد بذلك طريقه إلى المطلق. هكذا يكمل التصوف والحب أحدهما الآخر.

ما النشوة إلاّ موت صغير وميلاد متجدد، وللأسف فتلك البدهية ليست سائدة. وليس يبدو أن ترسيخ الحب في إطار الاندماج المنسجم قد وجد وسائل عملية حتى يصبح ملموساً على صعيد الحياة اليومية. فقد أصبح التشرذم والتفتت يحكمان في آخر المطاف حياة هذه الجماعة، على النقيض تماماً مما ارتآه الإسلام!

هل يدل ذلك على فشل المجتمعات المسلمة في توحيد نفسها وفي التطابق وروح الإسلام؟ ربما، غير أن حنين هذه المجتمعات الدائم نحو الوحدة يبقى متأججاً كلما واجهتها تناقضات التعدد.

يسمح لنا نموذج التكامل، وهو نادراً ما تحقق، برؤية التناقض البيّن بين الأخلاق والفقه وتحديداً وبدون حرج في مجال الجنس. إن الفقه يجانب الأخلاق لحرصه على تنظيم حياة الجماعة خارج أطر تكامل الجنسين وتوافقهما، وإنما في نطاق انفصالهما. إن المسافة الشاسعة بين الرؤية القرآنية والسنّة النبوية من جهة وبين المفاهيم الفقهية من الجهة الأُخرى، تعادل المسافة بين الوحدة المنسجمة للجنسين وبين ازدواجيتهما. لذلك يدين مفهوم الفصل بين الجنسين

إلى الفقه وليس إلى الخلق المسلم الأصيل، لأن الأول قد أرسى قواعد الثنائية ونظم حدودها بدقة متناهية.

وزاد الطين بلة، تجاوز البنية الاجتماعية تلقائياً لما حدده الفقه. ففي حين أسهب الفقه في الحديث عن زوجية الطبيعة البيولوجية للجنسين، مضى الواقع الاجتماعي قدماً في إرساء قواعد صارمة لثنائية الجنسين من الناحية العملية، مما كان له أبعد الأثر في مسيرة هذه المجتمعات العربية المسلمة وتطورها. لقد أكد القرآن على أفضلية الرجل بدرجة واحدة، غير أن الفقه أطنب في الحديث عن ازدواجية الجنسين من الناحية الطبيعية واختلافهما، وجاءت التجمعات الواقعية لتزيد الأمر سوءاً بإرسائها قواعد القهر والانتقاص والسلب والنفي للمرأة. إن المفاهيم المتعلقة بمكانة المرأة الاجتماعية يشوبها، دون شك، الغموض في التراث عامة، ولكن يظل هناك انحراف مستمر عن الخلق الذي أرسى الرسول قواعده بشأن العاطفة الزوجية، حتى بدا الأمر وكأن البحث المستمر عن الحب بمفهومه الإيماني قد قاد إلى نفي الحب وإلى تغليفه بالسلبية، في مجتمع يقوم على عبادة الذكر، مما أسفر عن سلبية المرأة ونفي لوجودها. وكان أن أصبحت تعاليم الرسول الخاصة بإعادة توزيع الأدوار الاجتماعية للذكر وللأنثى حبراً على ورق إلى حد بعيد. وتمخض الواقع الفعلي عن العديد من الذرائع وصمامات الأمن والكثير من ممارسات التعويض الوهمي. وفي أفضل الحالات تم سلب الحب من أصالته الساحرة الخفية لصالح التسطيح والتسخيف المضاد للحب، مما أدى في النهاية إلى الإحباط والخيبة. ويمكننا تخيّل فداحة الثمن الذي دفعه المجتمع برمته عندما أرسى الحب على أسس المصلحة الاجتماعية، واضعاً الحمل الثقيل على كاهل

المرأة، مما أسهم في إضفاء القدسية على الذكورة وازدراء الأنوثة وتسطيحها وإفراغها من مضمونها.

تفيد دراسة المسألة الجنسية في المجتمعات العربية/ المسلمة أن السلبية المضفاة على مكانة المرأة الاجتماعية أدت إلى اختزال وجودها إلى دورين لا ثالث لهما: موضع المتعة وآلة الإنجاب. وهي في كلا الدورين لا تعدو الأداة وحسب. يا له من تناقض حاد وغريب أيضاً! من جهة الإشادة المستمرة بالجنس وبالرؤية المتفتحة للحياة المنطوية على إطلاق الطاقة الجنسية وتمجيدها، استناداً إلى حث الرسول على التناكح، ومن جهة أخرى التمسك بازدواجية الجنسين، وما يمليه ذلك عملياً من إضفاء الإيجابية على الذكورة وسلب لمضمون الأنوثة وقدرها. بعبارة أدق، تمَّ اختزال الأنوثة إلى الوجه المقابل للذكورة، فالمرأة ظل للرجل بالمعنى الحرفي والرمزي، وما عليها سوى التواري بعيداً بحثاً عن ملاذ. وتحولت النساء إلى مخلوقات منزلية وليلية، ومن ثم أصبحت المرأة مختبئة في أعماق الشخصية الفردية والاجتماعية، وتوارى معها في العمق شعورها بالنقص لجوهرها الأنثوي.

تحولت المرأة إلى دمية واقتصر دورها على المتعة، أصبحت مجرد شيء. وهبط الحب بذلك إلى مستوى الهزل والهذر، فالزوجة أداة لإمتاع الزوج وإشباع رغباته، واختزلت بذلك عاطفة الزوجين إلى حد المتعة فحسب، التي تعد وفقاً للمبدأ الإسلامي أحد عناصرها المتنوعة المتعددة. صاحب انتقاص قدر المرأة تأكيد لدورها وعاءً للأطفال، مما أسفر عن ترسيخ دورها كأم. وهكذا أدت خاصية مقت النساء إلى قهرهن في اتجاه الأمومة، الأمر الذي ساهم في إرساء قواعد مملكة الأمهات. إن النكاح في الأساس فعل متفق

عليه، من قبل الطرفين المشاركين معاً، والشرع بدوره ينظم العلاقات المترتبة عليه في أطرها العامة والخاصة. لكن الحياة الاجتماعية تجاوزت الفقه في الحقيقة، ليصبح الحب أقرب إلى المناورة لممارسة الغريزة. وعلى الرغم من ذلك، فمن المحال سلب المرأة قوتها الهائلة في استمرارية الحياة، فهي تملك مفتاح الإنجاب، طارحة بذلك حقيقة غير قابلة للجدل، تؤكد سمة تكامل الجنسين على المستوى البيولوجي. ولا يمكن مهما بلغ الافتتان بالحب أن يبقى منعزلاً سطحياً، كما لا يمكن فصل غريزة التملك عن غريزة بناء العش.

من ثم يبدو أن عبادة الأم أحد مفاتيح فهم الشخصية العامة في المجتمعات العربية/ المسلمة، حيث امتدت علاقة الأم/ الطفل النفسية إلى الوحدة النفسية الاجتماعية. أو وفقاً لتعبير هيلن دويتش أن هذه العلاقة الخاصة تراكمت في الحبل السري[1]، لتتفوق على علاقتي الأم/ الزوجة، والأب/ الأم. لقد أسبغت قيمة رفيعة، على ذلك الحبل السري الذي يربط البالغ بأصوله وجذوره، أي وفقاً للتعبير الإسلامي: صلة الرحم.

من الطبيعي، أن تصب المرأة جلّ عاطفتها على أطفالها نتيجة وضعها الاجتماعي البائس وحرمانها الطويل. ويعود الفضل بالدرجة الأولى إلى إنكار حقوق المرأة الأساسية في وجود نسبة عالية من الأمهات المستحوذات على أولادهن. وقد يصل الاستحواذ إلى حد المرض في بعض الأحيان. إن سهولة الطلاق تعني في الجوهر تغير الأزواج فيما الطفل باق، مما جعل الأطفال يشكلون العامل الأول وربما الوحيد في استقرار الحياة الزوجية. إن الأطفال هم الذين يعطون صلة الرحم المعنى والقيمة، خصوصاً أن

رعايتهم من حق الأم، مما يدل على إقرار الفقه بأن مصلحة الطفل تكمن في بقائه مع أمه إلى حين، بمعنى أن علاقته بأمه أقوى من علاقته بأبيه. الأم أقدر على رعاية الطفل، وفي حالة غيابها تمنح الحضانة إلى الجدة من ناحية الأم أو إلى الخالات في حالة فقدان الجدة، حيث تتقدم القرابة من ناحية الأم على قرابة الأب إذا تعلق الأمر بحضانة الطفل، والفقه في موقفه هذا يتسق مع حقيقة إنسانية على مستوى العالم[٢]. ورغم ذلك، إن التركيز على تأثير الأم العاطفي وانعكاس ذلك على الطفل، ينطوي على مغزى خطير في مجتمع يقوم على عبادة الذكر حتى على مستوى النتائج الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

إن حب الأم لأطفالها في هذا المحيط الاجتماعي لا ينحصر على الأسباب الواقعية المتمثلة في صلة القرابة، بل يصبح الأطفال في نظر الأم ذخيرة المستقبل والتأمين الفعال ضد الشيخوخة والمرض، والضمان الذي تتجلى آثاره على وجه خاص في حالة الطلاق. فما مصير المرأة التي لم يسعفها القدر بأن تصبح أماً؟ وأي أمل أمام المرأة العاقر سوى أن تصبح كائناً غير مرغوب فيه وعبئاً ثقيلاً على كاهل الأب أو الأخوة؟ إذا تزوجت ولم تنجب قد تقنع بدورها كخادمة لضرتها الشابة. وفي الجهة المقابلة، تحدو الثقة المرأة الأم إلى حد بعيد، في أن أولادها لن يخذلوها أو يتركوها للعوز والحاجة، فضلاً عن المكانة الاجتماعية والشرف الذي يلحقه أطفالها بها، ولا سيما الذكور. عندها تحيا بالأمل في أن تصبح حماة موقرة، فيتسنى لها التحكم في زوجات الأبناء، لتبلغ وقتها غاية المجد ولو لأيام قبل انتهاء الأجل. وتعيش تحلم بزوجات الابن والأحفاد يحيطون بها. إذن، إنجاب الأطفال الضمان الأول لمستقبل المرأة في المجتمع العربي، والويل كل الويل للمرأة العاقر!

الطلاق سيف مسلط على رقبتها، وأقصى أمانيها حينذاك الحصول على زوج ثري يسمح لها بمشاركته الفراش مع زوجاته الأخريات. والويل لها إذا أنجبت إحداهن فسرعان ما يلفها النسيان، هذا إذا لم تُرسل إلى بيت أبيها. ثم تأتي إضافة إلى ذلك المشاكل المتعلقة بالميراث، فالأبناء الذكور يحفظون الميراث في الأسرة، في حين تحصل الأم على ثُمن الإرث. وفي حالة عدم وجود ذكور يتقدم أقارب الزوج من الدرجة الأولى والثانية للحصول على نصيبهم، مما يصيب الزوجة بالهلع ويؤدي إلى صراعات لا نهاية لها وأحياناً إلى مآس حقيقية، فمن غير المتوقع أن يحيطها أقارب الزوج بالرعاية مثل الأبناء.

الأمومة إذن طريق الأمان الوحيد للمرأة. والكتاب الكريم يؤكد أن «المال والبنون زينة الحياة الدنيا»، ولكن بالنسبة للأم يظل البنون السبيل الوحيد للسعادة والطمأنينة. فليس أمامها سوى السعي حثيثاً إلى الحمل قدر ما تسعها الحيلة، بغية زيادة فرص الأمن والاستقرار.

ألم تبادر شهرزاد من فورها إلى إنجاب ثلاثة ذكور لسيدها في ثلاثة وثلاثين شهراً؟ إنها تدين لهم بإنقاذ رقبتها، «واحد منهم يمشي وواحد يحبو وواحد يرضع»[٣]. إنه الحلم الذي يراود كل امرأة تقليدية، فعلى حد القول الشائع لا ينبغي للشهر أن ينكسر، فانكساره بالحيض قد يؤدي إلى كارثة وإلى تمزق المرأة العربية بالقلق والتوجس. إنها تخشى الرحم الفارغ، الإجهاض، تكرار ولادة الإناث، أو موت أطفالها. إن الأمومة وحدها هي التي تمنح المرأة مكانتها الاجتماعية، وليس سحرها الأنثوي.

اتساقاً مع هذا المنطلق، لا تؤخذ الجارية على محمل الجد ولا يحسب لها حساب، فهي مجرد زهرة تذبل، فالجمال مع الأسف

لا ترعى حرمته. يبحث المرء عن الأمومة فيما الجمال يفنى والولد يبقى. والمرأة الولود على وعي تام بأن المستقبل لها وحدها، وعادة ما يحسم النصيب الأوفر من الأولاد الذكور تلك المنافسة الشرسة المستعرة بين زوجات الرجل الواحد. حتى في حالة الهجر، تظل للأم الولود مكانتها الاجتماعية العليا التي تفوق كثيراً مكانة الجميلة العاقر. إن الأمومة تعادل الفائدة والجدوى في حين يساوي الجدب الجمال غير المثمر، فالأمومة وظيفة والعقم بطالة. وليس لدى المرأة، في الواقع العملي، من دور اجتماعي سوى أن تصبح أماً.

كل غال يرخص في سبيل الأمومة، ويلعب كل من السحر والشعوذة وتراكيب الأعشاب دوراً بالغ الأهمية في مواجهة العقم أو لزيادة الخصوبة. ينقل مولود فرعون ذلك المناخ المأساوي الذي يخيم بسبب العقم حين يصف لنا حلم الزوجين بإنجاب أطفال كثيرين. وذلك القلق المضني الذي بات يساورهما حين انقضى عامهما الأول دون إثمار، فشرعا من فورهما في زيارة الأضرحة وفي توزيع الحلوى لاستجداء رضى الأولياء، مع المحافظة التامة على أداء الواجبات الدينية وعلى ممارسة الحب في جنح الظلام. وفي صباح اليوم الموعود تشعر الزوجة بالسائل الدافىء فتهرع خلف الدار لتتيقن من عارها، ويدفعها شعورها بالخزي إلى إمطار الدجاج باللعنات وإلى تحطيم القدور، في حين يجر الزوج قدميه في اتجاه المقهى من دون أن ينبث ببنت شفة(٤).

إن عبادة الأم تضرب بجذورها في غياهب الزمن، فهي خاصية أساسية في المجتمعات العربية/ المسلمة، فالجنة كما ينسب للرسول(ص) تحت أقدام الأمهات، والمرأة التي تموت أثناء الولادة شهيدة في سبيل الله. وتنسحب تلك الخاصية على أسس الحياة

الزوجية. وحين يتحدث الرجل عن زوجته يشير إليها بأم الأولاد، مبدياً احتراماً وتقديراً وعرفاناً أبدياً. وتتحمل الزوجة في المقابل معاملة الزوج أياً كان نوعها، فهو أبو الأولاد. حيث يشكل الأبناء حلقة الوصل الشخصية بين الزوجين لتفوق أهميتها علاقة الأم/ الأب، فعلاقة الزوجين تستقر على الأولاد وليس العكس.

يحدث هذا عبر انهيار مزدوج على المستويين النفسي والبيولوجي مشكلاً بذلك تهديداً مستمراً للأم. يشير سليم عمار، المحلل النفسي التونسي، في تحليل عميق عام ١٩٦٢، إلى أن كثرة الإنجاب ترجع إلى التقارب الجسدي، الجهل بوسائل العزل، وإلى انعدام ما يشغل الفراغ من متع ثقافية. وغالباً ما تعود كثرة الإنجاب إلى لا مبالاة الزوج وعدم إدراكه خطورة هذا الأمر، الذي يسهم في إضعاف بنية المرأة، سقف الأسرة(٥). إن الإنجاب المتكرر يأتي على حساب صحة المرأة البدنية والنفسية إلى حد أنها قد تدفع حياتها ثمناً لهذا الوهم الخادع، بداية من الزواج المفروض وما يواكبه من افتضاض شبه علني لبكارتها، ناهيك عن توجسها من العقم بجانب التمسك بالمظاهر الزائفة للتقوى، وكلها عوامل تؤدي في النهاية، إلى مسخ المرأة فضلاً عن اغترابها. فيا لفداحة الثمن الذي تدفعه المرأة العربية لتحكمها في اللاوعي.

أما بالنسبة للأبناء فمن المؤكد أن العلاقة مع الأم، المنطوية على التناقض، تبز في أهميتها العلاقة بالأب. فالطفل تدفعه الأهمية القصوى المضفاة على الذكورة إلى تصور المجتمع كخاص بالضرورة له، حيث تؤدي السلطة الأبوية المتحكمة إلى الانتقاص من قيمة الطفولة، تماماً مثل انتقاصها من قدر الأنوثة. إن قيمة الطفل لا ترجع إلى اعتباره طفلاً، بل لمستقبله كرجل بالغ،

فالحواجز التي تفصل الذكر عن الأنثى هي نفسها التي تفصل البالغ عن الصغير، ولهذا لا تؤخذ الطفولة على محمل الجد من قبل الآباء، بل يتم تجاهلها بالكلية ليلقوا بمسؤولية التنشئة في غالبيتها على الأم. إن التجارب الوحيدة الشرعية النافذة المفعول تقتصر على الرجال البالغين، وعلى الأطفال الاقتراب منهم واقتباسها، وتستبعد تماماً استقلالية الأطفال، بل تعد خارج نطاق التفكير، تماماً كما ينعدم المنفذ لاستقلالية المرأة.

يمكن القول، على ضوء الواقع الاقتصادي والاجتماعي، إن الأطفال يقعون فريسة الاستغلال من قبل التركيبة الاجتماعية الهرمية حتى مراحل متقدمة من أعمارهم. في مجال الزراعة والحرف والتجارة يلحق الأطفال بنشاط الأسرة للعمل من دون مقابل، فالأب يمتلك أدوات الإنتاج مما يجعل علاقة العمل بين الابن/ الأب تتداخل من دون تمييز مع علاقة الدم. بتعبير أدق، يصبح من المتعذر تمييز علاقة العمل هذه من تلك التي تجمع بين صاحب العمل والأجراء، وعادة ما يسفر هذا الوضع الملتبس عن نموذج الابن الذي ينتظر بفروغ صبر رحيل والده للاستئثار بالثروة، للوصول إلى مرحلة الاستقلال الاقتصادي، التي سوف يستثمرها بدوره في استغلال أولاده.

هناك صورة مرعبة للأب، إنه تمثال للقوة والصرامة، ويتعذر اختراق ذلك الجدار الفاصل بين الطفل والأب. يقدم جاكس لاسان بدوره صورة الأب في أحد نصوصه المكثفة، تلخص إلى حد كبير الملامح الرئيسة للشخصية العربية العامة. إن صورة الأب نتاج عوامل متعددة: القوة والمزاج، وهذه نتيجة حتمية، ليست عمياء، يمكن تحديدها، تتصل بالفرد المسيطر المهيمن. هذه العناصر تؤسس

علاقات الطفل المبكرة بالأم والأب، وهي ليست بعيدة عن المشاعر الوجدانية المبكرة للطفل، حيث يبدو الأب منافساً مبهماً للطفل في علاقته بالأم. ويمكن تفسير نتائج هذه الحالة بطرق متعددة بواسطة التحليل النفسي، ومن الواضح أن النتائج تظهر مغلفة بالإيحاءات المرضية، بحيث لا يستطيع الفرد أن يجد لها تعبيراً في شكلها العام نتيجة إدراكه الأول. إن الصورة الجديدة عن الأفراد تبدو ملبدة، حيث يتصور الأفراد كنواة ذاتية مغايرة تماماً للحقيقة، بمعنى أنه لا يرى الأفراد كما هم، بل كما يصورهم خياله(٦).

تتسم التنشئة الاجتماعية بالشمولية مثلها في ذلك مثل كافة المجالات الأخرى، فعلاقة الاستبداد ضاربة بجذورها في عمق المجتمعات التقليدية، ولا ينحصر ظلها على علاقة الرجل/ المرأة، والأب/ الطفل، بل تشمل المعلم/ التلميذ، السيد/ المريد، الرئيس/ المرؤوس، الحاكم/ المحكوم، الميت/ الحي، الله/ الإنسان(٧). فالأب ليس مسؤولاً وحده عن الخصاء، إن المجتمع برمته خصي، خنثى السمة ممسوخ البنية.

وسط هذا التخنيث الشامل تمثل الأم الملاذ الوحيد، فقد وحدت الأم وأطفالها الجهود منذ وقت سحيق، ربما من دون وعي وبشكل مبهم، للالتفاف على سلطة الأب الغاشمة بحثاً عن التعويض. إلى جانب ما يمثله الأطفال من تأمين للاستقرار وللمستقبل، فهم أيضاً بمثابة قرون للاستشعار بالنسبة للأم. وأطفالنا ولله الحمد خبراء في التنصت على دوائر الرجال، حيث يقبعون في زوايا الشارع لمراقبة الأب وعائلته، ليؤدوا دور الرسل وناقلي الأسرار، فضلاً عن قيامهم من خلف ظهر الأب ببيع وشراء ما قد تحتاج إليه الأم. إن الحياة اليومية غنية بأمثلة المشاركة بين الأم وأطفالها في تنفيذ مؤامراتهم

الصغيرة، والطفل يعي جيداً أهمية الخدمات التي يؤديها إلى أمه، وعادة ما يكون بارعاً في أدائها. إنه يعلم مقدماً قدر العرفان الذي سوف يلاقيه، ولكن يظل شعوره العميق بالالتفاف حول سلطة الأب والثأر منه أبرز ما في الأمر عبر تلك المؤامرات الصغيرة الآمنة نسبياً! والأطفال يعرفون جيداً كيف يتقربون إلى الأم، ليؤكدوا فساد القاعدة التي يستند إليها البالغون. يا له من انتقام بارع من كل ذلك الإذلال وتعويض عادل في حياة يمثل العفاف فيها الحدث اليومي!

ماذا تستطيع المرأة أن تفعل إذا لم تتحالف مع أطفالها استناداً إلى صلة الرحم، لتحقق نصر ما أو لمواجهة الأخطار الناجمة عن عجزها في تحقيق وجودها؟ هنا، في جدلية العلاقة الأسرية، تعادل المشاركة في هذه المؤامرات الصغيرة، الإيجابية أو بالأحرى اليقينية، لتبرهن على النفي الفعال للنفي. هكذا تبدو الأم في التركيبة العربية ينبوعاً دائماً للحنان والعاطفة، فهي واحة نضرة في هذه الصحراء الاجتماعية القاحلة. ويعزز علاقتها بأولادها حرص الأب الشديد على كتم عواطفه. وها هو الشاعر الزهاوي يصرخ مدوياً يريد أمه فلا حب يعوض حبها(٨).

تلعب الأم دور مخفف الصدمات، وربما الحاجز بين الأب وأطفاله كلما لاح خطر في الأفق. إنها تتقن دور الوسيط وغالباً ما تنجح في دفع الأب إلى الاستسلام، لتخلق بذلك بعداً للتندر بينها وبين أبنائها، بعداً لا يخلو أحياناً من التلميحات الجنسية. إن ذلك أمر هام يشير إلى دقة علاقة الأم/ الابن وأهميتها، التي قد تبرز من خلال تحليل علاقة الراوي/ المستمع. ولعله من المفهوم أن تبدي الأم تفهماً يتجاوز البعد السائد والأخلاق الجارية. فربما تشجع

اللقاءات الخاصة أحياناً بحجة ذهابها إلى مكان ما، أو تدافع عن ممارسات تبدو خارج إطار العرف الجاري. أليست مسؤولة في النهاية عن اختيار عروس الابن؟!

أبرزت طقوس الحمام والدعارة انسحاب علاقة الرحم على علاقة الأم/ الابن، التي تعاود الظهور كلما سنحت لها الفرصة. ولن يهدر الرجل نتاج هذا الوضع، أية فرصة في خلق وفي إعادة اكتشاف البيئة الرحمية من خلال الذاكرة والتقليد والحلم والخيال. ويمضي قدماً في حياته العملية جنباً إلى جنب خلق عالمه التعويضي الخاص به، مرسخاً بذلك مملكة الأمهات. إن المرأة العربية تعتلي عرش اللاوعي بقدر يفوق كثيراً تربعها على عرش الليل والبيت.

فضلاً عن القيمة الأدبية لرواية «الرفض»، فهي أقرب إلى وثيقة حيّة تسجل الخزي الذي تكابده المرأة حين تُطلق. تتظاهر بالانشغال بأطفالها، تعلو وجهها الكدمات وأمارات التقطيب، والدموع تزيد الأخاديد عمقاً. الأم هنا لا تقرأ أو تكتب، ومع ذلك يحتضن حزنها جميع النساء، فالمرأة المنبوذة تهرول إلى الأمام والخلف، بين زوج متهور وأب يضيق بهذا الحمل الثقيل، الذي عاد إليه ثانية[٩]. الرواية تدعم الرأي القائل بأن مملكة الأمهات ترسي دعائمها على أسس المجتمع الخصي الأبوي الطابع، وما يطرحه المؤلف الجزائري بوجيدرا لا ينسحب على الجزائر فحسب، وإنما على العالم العربي برمته. ذلك المجتمع الخاص بالأبناء والذي يدفعهم في الوقت نفسه إلى العلاقات المحرمة الآثمة. إن ثورة الأبناء ضد الآباء غالباً ما تأخذ سمة الانغماس في الفسق، فحين يُقمع الجنس تصبح الحرية الجنسية مطلباً سياسياً، لأن النظام الأبوي يسيطر على القوة الاقتصادية[١٠].

منذ عهد قريب أعلن الحبيب بورقيبة تجربته الخاصة على الملأ، فقد كان يُنبّه دائماً في صغره إلى عدم الجلوس بجوار النساء، حرصاً من تأثيرهن السيىء. ويرجع مغزى ذلك التنبيه إلى أن النساء أدوات إذلال بسبب ضآلة شأنهن. ويرجع بورقيبة الفضل إلى والدته وجدته في إيقاظ وعيه على ذلك المصير المظلم الذي يلف النساء، مع أنهن لا يفتقرن إلى المواهب والقدرات والطموح، رغم شعور النقص الملازم لهن آنذاك، ويمضي بورقيبة معلناً خجله من ترديد الصفات والكلمات التي تكنى بها النساء متسائلاً: ألسن كائنات إنسانية رئيسة في المجتمع؟! لقد دفعت تلك الطفولة ببورقيبة إلى التعاطف مع هذه المخلوقات الضعيفة(١١).

أكثر من عربي يرى نفسه متطابقاً مع الزعيم التونسي، حين أعلن الأخير على الملأ ما يفضل الرجال عادة الاحتفاظ به سراً. إن الشفقة التي تستدرها المرأة والحب الذي تعطيه بلا حساب، يعكسان الأم في اللاوعي كملاذ من الخصاء الذي تفرضه البيئة. فلا غرابة إذن في تفضيل العلاقة مع الأم على العلاقة مع الأب. إن المجتمع ذا البنية الأبوية محكوم عليه أن يصبح أمومياً وهامشياً، حيث تقبع الهامشية في قلب حياة الفرد الخاصة والعامة.

غالباً ما تنسحب علاقة الابنة/ الأب التي يشوبها الخوف على علاقة المرأة/ الزوج، فالزواج بالنسبة للفتاة العربية لا يتعدى المعبر من الخضوع للأب إلى الخضوع للزوج مع الفارق. يتغير الحاكم وإن بقيت السلطة، غير أن الوضع في منزل الزوج أقل حدة وأوسع حرية بفضل ما تتمتع به المرأة من فتنة، فضلاً عما يحققه لها الحمل من تعويض. ورغم أن الزواج لا يؤدي إلى تحقيق ذاتها بالإيجابية الكاملة لجسدها، حسبما تقضي به الأخلاق المسلمة، فإنه يبقى أفضل حالاً من الحياة تحت سقف الأب.

أما الزواج بالنسبة للشاب فغالباً ما يكون امتداداً لعلاقته بأمه، فالزوجة تحل محل الأم. تلك ظاهرة عالمية ولكنها تبرز بشكل خاص في المجتمعات العربية. إن الصورة الذهنية التي يضعها س.ج. جنج تبدو مناسبة للمحيط العربي اجتماعياً وثقافياً، حيث تحتل الأم الانطباع الذهني الأول، ثم تحل النساء محلها، فهن يوقظن مشاعر الرجل سواء بالمعنى الإيجابي، أو السلبي(١٢). ويسود السلبي الإيجابي في المجتمع العربي، بفضل توزيع الأدوار المتبع للذكور وللإناث ولمكانة الأطفال الاجتماعية، واختلاف أساليب التنشئة الاجتماعية، فضلاً عن تلك الصرامة التي تسود علاقة الجنسين وعلاقة المتباينين في العمر.

يعد تحرر الصبي من تأثير الأم مرحلة حاسمة في حياته، يؤهله لها الختان والإقصاء عن حمام السيدات، لكنه تأهيل غير كافٍ. يختطف الطفل في الواقع إلى عالم الكبار، الذي يفرض قوته من فوره ليعلم الطفل الصرامة والجدية. عليه منذ الآن العيش في مجتمع الآباء وتحمل مسؤولياته حتى يصبح مقبولاً في الجماعة، وذلك عبر إدانته لمملكة الأمهات. هذا، أو المخاطرة بالبقاء منبوذاً على الهامش. وعادة ما تنعدم الخيارات أمام الطفل في المجتمع القائم على الأبوة، ذلك المجتمع الذي يلقي به في عالم الرجال دون معرفة سابقة.

يعتبر جنج أن الشهوة تتركز على الصورة الذهنية للأم في اللاوعي، لتنعكس فيما بعد على الزوجة، فمجرد أن يتزوج الرجل يتحول إما إلى طفل عاطفي تابع خاضع، وإما إلى طاغية مستبد مفرط الحساسية، دائم التفكير في مكانته الاجتماعية المميزة كذكر(١٣). وغالباً ما يسيطر عليه التحول الثاني ليبدو مثل بطل أسطوري،

يحتوي زوجته التي سرعان ما تبدأ هي الأخرى في تأدية دور الأم السحري. تؤدي هذه المثالية المتطرفة المضفاة على الزوجة، في النهاية عادة إلى الإحباط. إن عدم استقرار الزواج يعبر في الحقيقة عن عجز الرجل عن الانفصال الكلي عن الأم وعن فشله في تصور المرأة/ الزوجة، كشريك مساوٍ في عملية بناء الأسرة.

تناولنا في فصل سابق استهلال الإسلام لمفهوم اجتماعي يتيح دورة المرأة، سرعان ما تحول على أرض الواقع إلى دون جوانية متخفية. ورغم إدانة الرسول للذواقين والذواقات، فإن العربي يُولد دون جوان، والفقه غالباً يعزز تلك النزعة. ليس من غير المألوف في العالم العربي، أن يتزوج الرجل عشرين أو ثلاثين امرأة في مدة زمنية لا تتجاوز عشر سنوات، كما نجحت بعض النساء في الزواج عشر مرات، ويوجد من يستبدل زوجته كل شهر. لقد دفع عدم الاستقرار الحكومة التونسية للبحث في منع زواج المطلق قبل مرور عام على طلاقه زوجته الأولى. إن العربي مزواج، وتلك نزعة عميقة الجذور في كل الشرائح الاجتماعية، إلى درجة تثير التساؤل حول وجود شيء جذري ما يحول دون اكتفاء الرجل بزوجة واحدة. يبدو الأمر وكأن هناك نموذجاً كاملاً يسعى الرجل وراءه لاهثاً.

تفيد الملاحظات والأبحاث التي قمنا بها، أن هناك اضطراباً جنسياً عميقاً. فالزوجة الجديدة توقظ توقعات سرعان ما يتضح عدم جدواها، أليست هي أولاً وأخيراً نتاج المجتمع نفسه؟! يتناول نجيب محفوظ في ثلاثيته نموذج يس ذلك النهم الخالد، الذي قاده فشله كعاشق وشخصيته المختلة، وتعلقه بأم لعوب، إلى سلسلة من الزيجات الفاشلة. تبدأ زيجاته بداية حسنة وما تلبث أن تبوء

بالفشل الذريع، رغم أنف كل أساليب الإثارة الجنسية. إن غيرة الرجل وسعيه وراء المرأة المثالية والحلم بالزواج الكامل، أمور تتمخض في النهاية عن تلمس بديل للأم. ويعلن جنج أن خوف يس من قوى الظلام في اللاوعي منح زوجته سلطة لا تستحقها، مما زيف زواجهما ووضعه على حافة الانهيار بسبب الحدة الداخلية. وربما يعود فراره إلى المرأة الأخرى نوعاً من الاحتجاج لينتهي إلى النتائج نفسها(١٤). يلخص ذلك التحليل الدقيق المشكلة محل البحث في جانبيها: مكانة الأمهات وتناقض الأدوار التي يمنحها المجتمع العربي للمرأة.

لم تغفل «ألف ليلة وليلة» بدورها تناول علاقة الأم/ الابن، التي تسيطر على كافة العلاقات الشخصية داخل الجماعة، فتطرح صورة نموذجية من خلال حكاية جودر الصياد الشاب الذي يقوده ساحر مغربي للعثور على كنز مدفون في عمق النهر، ما إن يقوم الشيخ عبد الصمد بحرق البخور وتلاوة العزائم حتى يجف ماء النهر ويظهر مدخل الكنز. كان على جودر فتح الأبواب الستة بواسطة طرقات معينة وتلاوة خاصة، وعليه أيضاً أن يكون قوياً بشكل خاص حتى لا يتراجع أمام الضربة القاتلة، التي سوف يشفى منها بمعجزة.

يقول الشيخ عبد الصمد لجودر:

«ثم آدخل إلى الباب السابع وآطرقه تخرج لك أمك وتقول لك مرحباً يا ابني قدم حتى أسلم عليك فقل لها خليك بعيدة عني وآخلعي ثيابك، فتقول يا ابني أنا أمك ولي عليك حق الرضاعة والتربي كيف تعريني، فقل لها اخلعي فتصير تخادعك وتتواضع إليك فلا تشفق عليها.. وكلما تخلع لك شيئاً قل لها اخلعي الباقي ولم تزل تهددها بالقتل حتى تخلع لك جميع ما عليها وتسقط، وحينئذٍ تكون قد

حللت الرموز وأبطلت الأوصاد وقد آمنت على نفسك، (ويضيف الشيخ منبهاً): لا تخف إنهم أشباح من غير أرواح»[١٥].

حين واجه جودر أمه، لم يجرؤ على سؤالها بخلع آخر قطعة، فقد اعتراه الاضطراب حين أخذت تستعطفه قائلة: «يا ولدي خابت فيك التربية. هل قلبك حجر فتفضحني بكشف العورة، يا ولدي إن هذا حرام». مجرد أن سمع جودر كلمة حرام أسقط في يده فقال «صدقت فلا تخلعي اللباس». وما أن نطق بهذه الكلمات حتى صاحت: «قد غلط فاضربوه»، فاجتمع عليه خدام الكنز وأشبعوه ضرباً ولكماً ثم ألقوا به خارج باب الكنز.

لم يذعن جودر والشيخ المغربي للهزيمة وكررا المحاولة في عامهما الثاني ليحرزا نجاحاً هذه المرة. لقد تجردت المرأة حتى القطعة الأخيرة، فصرخ بها «إخلعي يا ملعونة» فخلعت، وصارت لساحتها شبحاً بلا روح ما لبث أن اختفى، ليحصل جودر على الكنز.

غريب إصرار البعض على عدم أخذ حكايات ألف ليلة مأخذ الجد، رغم ثراء محتويات حكاياتها. إن هذه الخرافة لا تخلو من مغزى قوي ينم عن تلك العلاقة المفضلة التي تنشأ بين الأم والابن. إن الحياة كنز لا يناله سوى ذلك القادر على قتل الشبح، كما إن الهجوم على الأم علامة على نضج الشخصية السيكولوجية للفرد. وعلى المرء أن يقتل داخله الصورة الذهنية المزيفة حتى يجد الأمان، فذكريات الطفولة والتردد والحيرة ليست سوى عوامل تعرقل سعادة الإنسان، إن التزام الأم يمنعه من التحليق عالياً بجناحيه. يجب على المرء رؤية صورة الأم الحقيقية ويواجهها من دون أي حواجز ومن دون تراجع أو انتكاس، وحين يراها مجردة يكتشف أنها مخلوق وهمي، شبح وأن روحها في مكان آخر. وعليه، يمكننا القول: إننا في النهاية سجناء مزدوجون، نعاني مما يطلق عليه جنح الشهوة في

شكل الانطباع الذهني للأم، وإذا لم يتحرر المرء من ذلك الانطباع فعليه مواجهة الضرب والهزيمة.

يصبح على النقيض من ذلك تماماً، كل شيء ممكناً لذلك الشجاع الذي ينجح في تمزيق القيود الوهمية التي تربطه بأمه. إن قصة جودر مثال طيب لإنقاص الحيرة وللتعليم أيضاً. فعلى حد تعبير الإمام علي، إن على المرء قتل الوهم داخله كي يولد من جديد.

يتركز المغزى الذي تنطوي عليه حكاية جودر، في أن الصورة الوهمية للأم تُبقي المرء مشدوداً إلى الخلف. إن تحرير الوعي، أو إبطال الأوصاد كما تقول الحكاية، يتطلب تحرر النفس من الحضور الفاسد لانطباع مزيف، أي الأم الوهم.

وتمضي الحكاية لنعرف أن جودر كان عليه التصرف بهذه الطريقة، لا لمصلحته الشخصية فحسب، بل لمصلحة أمه الحقيقية. إن تردده الطويل في عبور الحاجز، الذي يرمز له بآخر قطعة من ملابس الأم، كان يعني جدب حياتهما معاً. فالأم الحقيقية كانت غارقة في الفقر تستجدي في الشوارع وعلى أبواب المدينة، لكنها تنجو بمجرد أن يتمكن ابنها جودر من إنجاز التحول الضروري، فما كان منه بعد امتلاك الكنز سوى الإسراع إلى أمه، ليعطيها ذات الأمن الذي حصل عليه لنفسه.

حكاية تتضمن مجموعة رموز، إن الأم لغز على المرء أن يفهمه تماماً، ويجب عليه التمييز بين الاحترام الحقيقي للأم وبين التقديس المزيف الأعمى لصلة الرحم. إن الاحترام الحقيقي ينطوي على طاعة الوالدين الحقة، وعلى المساعدة في توفير الأمن في مواجهة الفقر والجوع والذل. بحيث يعتمد التحرر ونضج الشخصية على التخلص من بقايا الرغبة في الأم.

ألا تحتوي حكاية جودر على كل العناصر النفسية والاجتماعية، الفردية واللاواعية، المرضية والطبيعية والفعلية والوهمية، مما يسمح بالحديث عن عقدة جودر بالقدر نفسه الذي نتحدث به عن عقدة أوديب؟ من المؤكد إمكانية ذلك، فهناك وحدة جوهرية لهذه العقدة العالمية التي نجدها في قلب الثقافة العربية. لكن تظل هناك أنماط متعددة للاوعي، مثلما توجد نماذج اجتماعية متعددة حسب قول روجز باستيد العميق[١٦]. لهذا يمكن اعتبار جودر نموذجاً خاصاً، أو ردّ فعل لمشكلات الحياة الكبرى: الحب، الكراهية، العنف، الحاجة وافتقاد الأمن والطمأنينة. إن جودر يمثل نموذجاً سلوكياً خالياً من الشعور بالإثم، فأوديب الحقيقي مذنب قتل أباه وغشى المحارم ولذلك فقأ عينيه، في حين تعامل جودر مع مظهر وهمي، شبح، ليصل في النهاية إلى تحرير أصيل لنفسه وأيضاً لأمه. ويبدو لي أنه من المنطق اعتبار عقدة جودر تخص الثقافة العربية/ المسلمة، فهو أوديب عربي غير مثقل الكاهل بالخطيئة.

لقد أزيلت خطيئة أوديب وكم كان الثمن فادحاً. أيمكن أن تقود ثنائية الجنسين إلى شيء سوى ثمن باهظ تدفعه المرأة لتأكيد تنشئة الحب على رواسي اجتماعية؟ إن الأم تلعب دورها في مجتمع يقتصر على الذكورة وتدفع الثمن نظير قيامها بهذا الدور الوحيد، حيث يحظى الرجال بحرية معينة نتيجة لتعدد أدوارهم الاجتماعية، في حين تعاني النساء من الاختزال إلى مجرد دور مبتور مشوه، فلسن يجدن سوى اللعب، بوعي كامل، بورقة الحمل وتربية الأطفال. تلك هي الأوراق التي أثارها شبح الأم حين انطلق مستعطفاً جودر بالتخلي عن نزعته الشريرة، بينما الأم الحقيقية امرأة فقيرة ضحية القدر الظالم الذي ساقها إليه غياب ابنها.

إذا كان جودر نموذجاً للمراهق العربي/ المسلم، فإن أمه الحقيقية

نموذج للأم العربية في أفضل صورها، إنها النموذج الوفي الذي لم يفقد فضيلته الرمزية ولا سماته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تلحق بالأم في مجتمعاتنا الراهنة.

إن المصلحة المشتركة للأم وللابن تستلزم تفريغ الأمومة من الأسطورية المضفاة عليها، ذلك ما تقوله حكاية جودر. لقد أبرز هذا الكتاب في الفصول السابقة، أن الانفصال بين الخلق القرآني ومتطلبات المجتمع، أدى إلى عزل المرأة وحبسها في مكانة واقعية مبهمة غامضة، عملت في ما بعد على اختصار دورها إلى مجرد أم. وإذا كان الإسلام قد طوّر تاريخياً منطقاً مختلفاً عن الذي وضعه الفقه، فالفضل يعود إلى دعمه الرؤية المتفتحة المتحمسة للحياة، وفي اعادته القيمة الكاملة للبدن، فضلاً عن تخليص الحب من الشعور بالذنب، مما فتح الباب واسعاً لتقبل المتعة. إن الأم في كل مكان، الموئل ووعاء الوجود المادي والتجربة اليومية، والمجتمع يصل إلى تحقيق ذاته فقط بواسطة الرجوع إلى الطبيعة. فالرابطة الجنسية، هي القاعدة الذهبية للشعر وللأدب وللفقه المسلم كما توضح قصيدة ابن الرومي:

أصبحت الدنيا تروق من نظر
بمنظر فيه جلاء للبصر
واهاً لها مصطنعاً لمن شكر
أثنت على الله بآلاء المطر
فالأرض في روض كأفواف الحبر
نيرة النوار زهراء الزهر
تبرجت بعد حياء وخفر
تبرج الأنثى تصدت للذكر[١٧]

إن الأنثى العربية في الواقع قائدة للطبيعة، فهي وحدها تمكن من كشف الغموض وفك مغاليق الرموز، وهي التي تبطل المحظورات المفروضة. لكن الرجل يرفض الإقرار لها بذلك الدور الرئيس بل يعمل على عرقلته، معرقلاً معه المساواة في داخله. فالمرأة ليست سوى ظل، مما يجعل الأنثى في معناها المطلق تنحط إلى عصور مهجورة، فهي على أفضل الظروف مجرد تكملة وزينة، صورة في الظاهر منكرة الجوهر في الحقيقة.

أليس هذا ما تعنيه حكاية جودر؟ إن المرء يتقبل حقيقة الأنثى فقط بعد أن يجف النهر ويجتاز سبعة أبواب، ويواجه الموت سبع مرات مترقباً مواءمة حركة الأفلاك، عليه أن يغوص في أعماق الأرض. بكلمة موجزة، إن الأمومة والطبيعة تكمل إحداهما الأخرى. ويمكن للمرء حل رموز الطبيعة في حال استطاع التميز بين الظل وبين الحقيقة في المرأة الأم.. إن الأوصاد لها أسرار، يمكن حلها بواسطة النفاذ إلى حقيقة الأم. ويأتي من هنا، نضال المرأة العربية المزدوج في علاقتها بالرجل وبالطبيعة. وليس بالمستهجن أنِ تستنفد المرأة طاقتها في هذا الجهد المزدوج، الذي تدفع فيه ثمناً باهظاً للحفاظ على الشخصية العربية المسلمة. إذا كان هناك جودر نائم في أعماق كل عربي فأين هم السحرة الذين يدفعونه إلى تحطيم الأقفال وفك الرموز، واسترداد راحة البال!

---

(١) Helene Deutsch, **The Psychology of women,** vol. 11, p. 257.

(٢) القدوري، المختصر، ص ٨٦.

(٣) **ألف ليلة وليلة**، الجزء الرابع، ص ٢٢٧.

(٤) Mouloud Feraoum «Le désaccord»: in **Soleil,** no.6. Alger, 15 Juine 1951, p. 41.

(٥) Sleim Ammar, **Les troubles "Psycho-organiques" de l'accouchement, et de L'allaitement en Tunizie,", in la Tunisie Médical,** 1-2 Janvier-fevrier 1962.

(٦) J. Lacon, **Ecrits,** p. 182.

(٧) يلاحظ في المناهج التعليمية الأولية التركيز والضغط على القدرة الإلهية في جانبها الترهيبي، دون الاتجاه إلى الجانب الترغيبي المشتمل على جوانب العدل والرحمة والأمن (هـ).

(٨) Quoted by J. Berque, **Les Andres D'hier - à demain,** p. 163.

(٩) Rachid Boujedra, p. 43.

(١٠) Entretiens avec Rachid Boujedra, in: le **Monde,** supplément littéraire 24 janvier 1970.

(١١) الحبيب بورقيبة، خطاب، ١٣ آب/ أغسطس ١٩٦٥.

(١٢) C.G. Jung. **The relations between the ego and the unconscious, collected works,** vol. 7, p.195.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١٥) **ألف ليلة وليلة**، الجزء الثاني، ص ١٨٧.

(١٦) Roger Bastide, **Sociologie et psychonalyse,** p. 277.

(١٧) **ديوان ابن الرومي**، الجزء الثالث، ص ٩٩٣.

الخاتمة

الجنس والإيمان في العالم العربي/ الإسلامي اليوم

يمكن القول، في المحصلة الأخيرة، إن التعديلات التاريخية التي انصبت على الخلق الجنسي الذي عايشه المسلمون، وعلى الرؤية التي أرست قواعد هذا الخلق، قد انحرفت شيئاً فشيئاً عن التعاليم القرآنية والسلوك الذي سنّه الرسول (ص). بل يمكننا الاضافة، أن الانحطاط التدريجي قد بدأ مبكراً منذ أُخذ في الابتعاد عن النمط المثالي الذي جسده الرسول. فقد انسحبت الرؤية المتفتحة للحياة، المعنية بإشباع رغبات البدن ببهجة ومرح، تاركة المجال لسيادة الانغلاق والكآبة وقمع الغريزة، منهية بذلك مفهوم اكتشاف الجسد الذاتي وأجساد الغير، وإدراك النفس لذاتها من خلال تجاوزها في اتجاه الآخرين. وبدأت من هنا أنانية الذكر المطلقة والإفراط في السلوك المختلس السري والمزيف، في احتلال موقع الصدارة. هكذا تمخض الفصل الدقيق بين الجنسين في ازدواجية اجتماعية لا إنسانية، يتعذر الدفاع عما قادت إليه من قسوة ومعاناة جماعية. فقد تمَّ سحق الحيوية والتلقائية من قبل قوة ساحقة معارضة، دفعت إزاءها النساء والصغار ثمناً باهظاً، للحفاظ على وضع اجتماعي يضع الكائن الإنساني في قوالب

تحرمه من تقرير مصيره وحريته وقيمته الإنسانية. النتيجة، تمَّ سلب الشباب والأنوثة معاً من جديتهما بل حرمانهما معاً من وجودهما الحقيقي.

صورة سوداء بما فيه الكفاية، أدى إليها الانحطاط التدريجي الذي أصاب أيضاً المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وازداد الوضع سوءاً بالوقوع في براثن الاحتلال الغربي، الذي عزز بدوره انتهاك الشخصية الجماعية والتحكم في البيئة في المؤسسات وفي اللغة، مما فاقم نزعات الانغلاق والتزمت. كان على المجتمع العربي آنذاك إقامة نظام دفاع سلبي حول مفاهيم رئيسة تتعلق بالمرأة والعائلة والبيت. أدت هذه الاستراتيجية الجماعية للعرب إلى تقليص الشعور بالاغتراب عن العصر الحديث، وإلى الحد من أثر الاحتلال وقصره على الظاهر من دون السماح له بالتعرض إلى القيم الرئيسة في الحياة الخاصة.

انحصر رد الفعل العربي للاحتلال في توجه ذو مغزى مزدوج: الجنس والدين يعضد أحدهما الآخر، الأمر الذي جعل الاحتلال يقف على أعتاب العائلة العربية سواء من باب النية الحسنة أو السيئة. أدى إسقاط الاحتلال، ربما غير الواعي، من اعتباره للمبادىء والأخلاق العربية المعنية بالحب والنساء، إلى مساعدة المجتمعات العربية في الحفاظ على الشخصية العربية الجمعية. بعبارة أخرى، إن الأهالي دفعوا سلطات الاحتلال إلى الإكتفاء بالتغلغل الجغرافي وبالاستغلال الاقتصادي لثروات البلاد، مما أسهم في تلطيف حدة الأهالي وإراحة ضمائرهم، عبر الإبقاء على السمات الاجتماعية الأساسية. واستطاع المسلمون، سواء من باب التعصب أو التسامح، إقامة الحواجز القوية بينهم وبين السادة الجدد مما أغلق الباب دون أية محاولة للاستيعاب.

وحملت المرأة العربية على عاتقها عبئ التقدم للاضطلاع بدور تاريخي، غير متوقع، للحفاظ على تقاليد الجماعة وهويتها. أما الرجال فكان في استطاعتهم التوافق مع النظام الجديد بالقدر الذي يرغبون فيه. فبمجرد عودتهم إلى البيت كانوا يعودون أدراجهم للانغماس في الماضي، ذلك الماضي الذي شكل لهم بالأمس بداية مذهلة خلابة في التقدم والانطلاق. كان من المحتم في ضوء هذه الظروف الجديدة إبراز دور المرأة التناسلي والتأكيد عليه. لقد كان ج. بيرك محقاً عندما أكد على مساهمة الزوجة العربية في التحرر القومي، نتيجة لخصوبتها، وللأخلاق المهيمنة على الجنس والعائلة، الأمر الذي ساعد على تحرير الرجل العربي بواسطة الزيادة السكانية وارتفاع نسبة الشباب، التي عززت بدورها الرغبة في التغيير وفي الانسلاخ عن الماضي[1].

اكتشفت المجتمعات العربية المسلمة الخاضعة لقوى الاحتلال والذل والانكسار، أن الفصل بين الجنسين واختصار الأنوثة إلى دور الأم فحسب سلاح لا يبارى في فاعليته. واستردت المرأة، بأسلوب غير مباشر وغير متوقع، قوة غريبة حصينة، بحيث صار اللجوء إلى الأم أفضل أسلوب دفاعي للحفاظ على الهوية القومية. لقد أضفى الخلق الجنسي المسلم على المرأة، فضلاً عن الدور الجديد الموكول إليها، وظيفة خاصة، فهي ملاذ للهوية الجماعية. استطاع المجتمع عبرها الاستفادة من القدسي والجنسي لتأكيد استمراريته، مما صهر الدين والجنس في بوتقة واحدة ليتدفقا معاً على أمور تعني المجتمع برمته. إن بروز النساء كظاهرة اجتماعية شاملة، متسقة مع البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية، أتاح لهن أن يصبحن ملاذاً للحفاظ على البنية الاجتماعية.

لقد اتضح ذلك جلياً في محاولات التحديث التي يتعرض لها المجتمع العربي، والتي تأخذ طابع الانفجار التكنولوجي الهائل، الذي يتموضع بدوره بين النفس والطبيعة، بل بين النفس والنفس. من المؤكد أن استعمال الآلة يمدد مساحة وجود البدن، ولكنه يعرقل في الوقت نفسه الاتصال المباشر بين الجسد والطبيعة. وواقع التجربة اليومية مليء بالأمثلة الموضحة لذلك، حيث يخلق التغيير التدريجي، غير المدرك، تقييماً جديداً للجسد.

لا يماثل الجلوس على الأرض الجلوس على أريكة أو مقعد، وقيادة السيارة أو الدراجة البخارية ليست مثل المشي على الأقدام. كما أن استعمال أدوات المائدة في تناول الطعام يتطلب علاقة بالطعام تختلف عن التي يتيحها تناول الطعام باليد. في الحالة الأولى يُتناول الطعام عن بعد بواسطة أداة خاصة، في حين يواجه الإنسان الطعام مباشرة في الثانية عندما يلتقطه بيده، ممتلكاً إياه، وربما يصاحب ذلك تلاوة دينية خاصة.

لنضرب مثالاً على ذلك: إن عملية التحديث تشمل الانتقال من الحمام العام إلى دورة المياه الخاصة. ينطوي استعمال الأخيرة على اختزال ما تشتمل عليه الطهارة من ثراء روحاني، ليعبر المرء في الواقع من شعيرة الطهارة إلى رؤية تكنولوجية للصحة البدنية.

بعيداً عن اللبس، إن الولوج إلى التحديث يقتضي من المرء تغييراً جذرياً في أسلوب مراعاته لشخصه. كيف يمكن أن يكون الأمر عكسياً وقد شغلت التكنولوجيا حيزاً كبيراً في تنظيم الأسرة، على مستوى العامة والخاصة؟؟ لا يهم كثيراً معرفة كيفية حدوث ذلك، فقد تُبادر الخاصة بالتنظيم على نحو فردي في حين تتبع الجماهير الحملات الرسمية. هناك على سبيل المثال ٢٠٠,٠٠٠ امرأة تونسية

تستخدم وسائل العزل الرسمية إلى جانب ١٠٠,٠٠٠ يستعملن وسائل خاصة. ورغم اختلاف الوسائل تبقى النتيجة واحدة، لم تعد ممارسة الجنس عملية تلقائية مباشرة، بل نظام هرموني ذاتي يخضع للتنظيم الواعي.

في الواقع، إن تنظيم النسل حلقة واحدة في برنامج معقد يفضي إلى تسخيف الجنس واختصار الشهوة الجنسية. إن خلع النقاب والتحرك السريع تجاه العري واختلاط الجنسين والرقص وارتياد دور السينما والإعلانات المثيرة والدعارة القابعة في أركان الشوارع على مرأى الجميع، كل هذه عوامل تغذي الخيال بطريقة مخالفة وتغير من طبيعة العلاقة الجنسية ومغزاها، حيث تتموضع وسائل التكنولوجيا المصطنعة على نحو متزايد وضاغط بين الشريكين الجنسين. ووسائل الإعلام المختلفة لا تتوانى عن طرح هذه الأساليب بطريقة ساحرة مثيرة، لكنها في الحقيقة تدمر الانسجام الرئيس، الذي بدونه ينحط الحب إلى مدارج التلاعب بالجسد، محولاً الشهوة إلى إباحية المرأة وعريها.

لذلك فلا مثار للدهشة، من تحول الجدلية القديمة بين الشهوة والقدسي إلى عملية مختلفة تعمل على إفقار الحب من القدسية والقدسي من الشهوة، مما أسفر عن ورع مزيف يكلله التجهم والكآبة وممارسة جنسية يلفها الحزن والتفاهة.

إن تشوه تاريخ بلاد العرب التعسة لا يتعلق بالبعد السياسي فحسب، بل يعود إلى التصور المضطرب لعمق الذات تجاه علاقة الجسد بالطبيعة وبالغير، وذلك بفضل التكنولوجيا المتطفلة. نعم، إن المجتمعات العربية قد خرجت لتوها من أسر هيمنة العصور الوسطى، ولكن ما هو الأثر الذي يمكن أن تحدثه حفنة أو أربع من

الاستقلال؟ ثم ما هو مدى التغير الذي يمكن حدوثه في وقت قصير كهذا؟

من المؤكد أن التغير المفاجىء الحاد، الذي يجلبه التحديث، يشتمل على الظواهر المتغيرة والثابتة. لهذا فإن ردة فعل النساء والشباب العرب على عملية التحديث تنحصر في الرفض القاطع، حيث يعتبر التحديث رفضاً قاطعاً للقديم وليس أسلوباً جديداً للحياة وللتفكير. المشكلة الآن، بالقدر الذي يعني الوعي العام، تتجسد في إن رفض القديم يتفوق كثيراً عن تقبل الحديث. تدّعى القوة الأكثر محافظة في المجتمعات العربية تأييد التقدم، التقدم الذي لا يدير ظهره إلى الماضي. وتدور معارك متكافئة بين القوى المختلفة للتمييز بين هذا وذاك، فدعاة القديم والحديث في الحقيقة عدوان لدودان للمجتمعات العربية. ومما يبعث على الدهشة، أن موقف أصحاب الاتجاهات الحديثة لا يتعدى مجرد الرفض لسلبية المرأة ونفيها الاجتماعي، ناهيك عن رفض المحظورات المحيطة بالجنس. ولذلك فليس صدفة أن يصبح التحديث مرادفاً، منذ أيامه الأولى، لتحرير المرأة، وفي أيامنا الحالية لتحررها الجنسي. ومن المتوقع أن يبدأ التجديد من ذلك الملجأ الأخير، فالمرأة والجنس كانا دائماً الملجأ الأخير للاستمرار. لكن تجنباً للخطأ، علينا الاعتراف أيضاً أن الأزمة الجنسية هي الوجه المقابل للأزمة الدينية.

ليس هنا مجال الحديث عن تاريخ تحرير المرأة العربية، فالأمر يبدو وكأن المرأة العربية ترفض الاستمرار كضحية خالدة، إنها تريد مشاركة ليلى بعلبكي في صرختها الاحتجاجية بأن تحيا إثباتاً لذاتها(٢). تسجل هذه الصرخة الوحيدة رفض المرأة العربية لظروفها الماضية، فقد اكتشفت بدرجة أكبر من الرجل إرادة الحياة. المدهش

حقاً اكتشاف المرأة المتأخر لجاذبية الحياة ومطالبتها بحق العيش بكل طاقتها المختزنة عبر قرون طويلة من القهر والإحباط، رغم أن الرؤية الإسلامية الحقة تقتضي ضمناً رؤية متفتحة للحياة.

إن هذا المطلب، المنطوي على تناقض دقيق من ناحية المنطق، تحول في الحقيقة إلى شهوة للحياة وليس إلى رؤية متفتحة لها. لقد أصبح مفهوم التحرر في الغرب والشرق الأوسط يعني طلب المتعة حتى الثمالة، عبر متابعة آخر صيحات الأزياء والشبق في العلاقة الزوجية والفضائح الشائعة، سواء من خلال العنف أو الاضطراب النفسي أو الشغب. إن الشهوة الحديثة المستوردة من الغرب ليست امتداداً للشهوة التقليدية التي ابتدعها الرجال للرجال، فالمرأة العربية لم تعد ترغب في العيش في الحدائق الغناء، وما تريده هو حق المبادرة في الحب والإشباع من خلال عطائها. إن تحرر المرأة ينطوي على استعادتها المبادرة الجنسية على صعيد الواقع، وليضع الرجل العربي أنانيته جانباً.

تتركز المشكلة الآن في مواجهة الرأي العام الذي ظل تقليدياً محافظاً في غالبيته. فقد بدأ تحرر المرأة وأخذ ينمو على الرغم من استهجان المجتمع. أخذت كلمتا العار والعيب تتكرران بشكل مهيمن في فم الأنثى العربية وفي الأدب النسائي، فهذه ليلى تصرخ (عار) إذا بكت، إذا تمردت، إذا دافعت عن أفكارها وحقوقها.. عار.. عيب.. عار، لأنها أنثي تجرأت وجلست في مقهى عام[٣]. هناك أيضاً الأعمدة المؤلمة في مختلف المجلات النسائية الغنية بالمعلومات القيمة. على سبيل المثال تتجرأ فتاة في التاسعة عشرة لتعلن على الملأ في مجلة «فايزة» التونسية أنها فقدت عذريتها، معللة ذلك بأنها مكثت عذراء لفترة طويلة، لكنها وحبيبها فقدا

رأسيهما في كانون الثاني/ يناير الماضي، ووقعت الكارثة! ورغم حزنها الشديد فإنها لا تستطيع العيش بدون هذا الحب المحرم، والحبيب يطمئنها بدوره بأن زوج المستقبل لن يلحظ شيئاً!! وتختم الصغيرة رسالتها متسائلة، هل يمكن أن يحطم فقد البكارة حياة فتاة؟ والمجلة في ردها لا تدين ولا تؤيد تصرف الفتاة إنما تقول إن الحياة اليومية تؤكد نجاح صاحبة الشخصية القوية إزاء تلك السلبية المستسلمة، وتمضي قائلة إن المرء حين يتجاوز عادات المجتمع عليه أن يمتلك الشجاعة ليتقدم ذلك المجتمع «اليميني التفكير».. فهناك قيم أخرى خالدة(٤).

لا تفتقر الصحف التونسية إلى هذا النوع من التحريض، فهناك فتاة تونسية جميلة رقيقة تتمتع بالرشاقة، تعلن عن رغبتها في الزواج، ولم يفتها إعطاء عنوانها الكامل حتى تضمن وصول الردود. وأخرى أكثر طموحاً وأكثر ثورة على الرجال التونسيين، تحدد في إعلانها رغبتها في أن يكون الزوج فرنسياً أو أميركياً، إنها تبلغ التونسيين خاصة والعرب عامة من خلال الصحف بأن ليس بها حاجة إلى أحد منهم(٥).

لقد فجرت مسألة اختلاط الجنسين نقاشاً حاداً في الصحف، حيث قامت إحدى الجرائد المحلية، بإجراء استفتاء أسفر عن النتائج التالية: أيدت ٤١٪ من الفتيات الغزل، ١٧٪ أيدن التعليم المختلط واختلاط الجنسين في الأماكن العامة(٦). وطالبت الصحيفة نفسها في وقت لاحق بالكف عن الإشادة بالبكارة. وتكتب إحدى القارئات أن المرأة التونسية تخاطر بالبقاء قاصرة للأبد، لتتمتع بمزايا القاصرات مثل الحماية في الأمور الجنسية، على حين تثبت «بيئتنا الثقافية مثل البيئات المحافظة الأخرى» أن خضوع المرأة الجنسي

أساس كل أشكال الخضوع، وتطالب قارئة أخرى لمجلة «فايزة» بحق النساء في الغزل، معلنة بغضب أن ذلك هو السبيل الوحيد لتحرير هؤلاء الفتيات المكبلات الوجلات العاجزات عن فعل أي شيء قبل النظر إلى الأمام والخلف، يستغرقهن جميعاً سؤال أخرس عما سوف يظنه الناس!

كم تبدو فاترة عتيقة الطراز تلك الحملات النسائية التي شنت منذ ثلاثين عاماً! لنقارن بين المجلات النسائية التونسية بالأمس واليوم. إن مشاغل الأمس تبدو أثرية، إن محتويات «فايزة»، التي صدرت في عهد الاستقلال عام ١٩٥٦، و«ليلى» التي صدرت في فترة ما بين الحربين، عامرة بالمؤشرات، حيث تمحور النقاش آنذاك حول إرسال الفتيات إلى المدارس وارتداء النقاب[٧]. تعالج إحدى هذه المقالات، وكانت تعد ثورية حينذاك، مسألة النقاب متهمة إياه بطعن النوع في مقتل وبضرب الشباب، أكثر شرائح المجتمع حساسية، حارماً إياهم من كل وسائل النشاط الإنساني، ومن رغبتهم في التقدم والمجد والغلبة. يعرف الشباب في العالم نضارة الحب وصفاءه في العشرينيات من العمر، فيما يبقى الشباب المسلم ذابلاً عقيماً متجمداً على اثر تقدم النقاب لإخضاعه، فالمسلمون اليوم لا يعرفون الحب[٨]. ربما يجلب هذا المقال الابتسام لفتيات اليوم لتغير مغزى ومستوى المطالبة بالتحرر. وعلى الرغم من الاختلاف الملاحظ بين الدول العربية، فإن المطالب قد أصبحت أكثر عمقاً وأكثر راديكالية وفاعلية، آخذة مجراها الأساسي على المستوى البيولوجي. لقد أخذ التحرر يشتمل على المشاركة الإيجابية في الجنس. إن الرفض الذي تعلنه المرأة يتمثل في رفض السلبية الجنسية. فالمرأة اليوم باتت طرفاً فعالاً وليس مفعولاً به.

تعزز المعلومات الطبية هذا الاتجاه النفسي والاجتماعي، حيث تشير دراسة حديثة نسبياً إلى الهستيريا بين الفتيات والشابات التونسيات، لأن ٣٠٪ منهن يعانين من تضارب المفاهيم المتعلقة بنظام الجنس، مثل الإكراه على الخطبة وانتظار الزوج بلا نتيجة، أو رحيل الزوج بعد الزفاف مباشرة لأداء الخدمة العسكرية. ترجع هستيريا ٢٠٪ من أولئك لسبب العقم، فقد لوحظ أن الحالات المتعلقة بالعقم تسود بين الزوجات الشابات[٩]. وإذا قارنا هذه النتائج بالموقف في تونس قبل الاستقلال نجد انخفاضاً ملحوظاً في حالات الهستيريا. فالأسر الحالية يسودها اتجاه ليبرالي وتنشئة أقل صرامة وحدة، مما خفف أجواء القصر والطفولة. وعلينا أن نتنبه للنتيجة التي استخلصها أحد الأطباء ومفادها، أن الانهيارات العصبية والأزمات النفسية المتعلقة بالنظام الجنسي لم تعد متصلة بعدم النضوج طويل الأمد، الذي كان شائعاً في الماضي حتى في أوساط المتعلمين. إن عدم النضوج أصبح أمراً متعلقاً بالماضي.

أجل، لقد أخذت المرأة العربية تفقد تلك الأمومة المرضية لتتكشف الحياة حتى الجرعة الأخيرة، مما أسهم في ظهور أدب نسائي على درجة ملحوظة من العمق والتعبير. فهذه الشاعرة الأردنية فدوى طوقان تعبر عما يعنيه التمرد القاسي الذي تخوضه المرأة بسبب عزمها على أن تعيش، فقد دفعت ثمناً غالياً للحياة وللحرية من عذاب معنوي وحرمان جسدي.

ولكن تمرد فدوى يصبح انفجاراً واحتجاجاً ضد الظلم والضياع، كما يشير غالي شكري[١٠]، حين يأخذ تمرد عايدة بطلة ليلى بعلبكي طابع جدل الأخذ والعطاء من خلال أسلوب، لا يفتقر إلى المغزى. تعترف عايدة بطلة ليلى بعلبكي في «الآلهة الممسوخة»:

«أعرف أنني بالغت في العطاء، ولكن الرجال يا صديقي، الرجال يأخذون دوماً أكثر مما يعطون.. إنه، أي الرجل، إله هو، وأنا عبدة، استرقها بيده الساحرتين»[11]. إن المرأة العربية المعطاءة الخالدة تطالب أخيراً بعلاقة تبادلية، تريد أيضاً أن تأخذ، ذلك كان موضوع «الآلهة الممسوخة» الرئيسة. لقد وضعت ليلى بعلبكي يدها على حقيقة جوهرية، أن تحرر المرأة ينطوي على رفض اختزالها إلى أداة جنسية جوفاء، حين تصرخ لينا محتجة بأنه لم يعد قادراً على إقناعها بعدم جدواها، مجرد سيجارة تذوب بين أصابعه، يرميها حيث يشاء، حشرة ميتة على مقعد[12].

إن لينا، على النقيض تماماً، تضع نفسها في قلب جدل الحياة، حين تسأل «هل أحب؟ لا» لديها شعور بالضياع، تريد أن تأخذ وتعطي، لتمنحها الحياة الرائعة ثروة من التجارب الحياتية المتكررة. فهي تملك عطاء وافراً مخزوناً لديها[13].

لقد نهضت المرأة العربية تشارك في العطاء، وليلى بعلبكي محقة حين تعلن أن العطاء تجربة عظيمة «أنا أعطي إذن أن أحيا»[14]. إن الذي تريده المرأة العربية اليوم هو أن تدخل جدل الأخذ والعطاء، عازمة على عدم استمراريتها مجرد مفعول به أجوف.

يختصر التعريف السلبي وجود الأنثى لمجرد وعاء لما يجاهد الرجل في قذفه. ويستنتج جيرارد زوانج بعد معالجة مثيرة للموضوع، أن فضل ذلك التعريف يعود للإغريق بوصفهم ذلك الثقب القاتل بكلمة يصعب التفوق عليها Barathra. وقع ذلك الجماع الشاذ الخبيث عند الإغريق بين إيروس إله الشهوة وتنتوس إله الموت، لتصبح المرأة بعدها مرادفة للموت والعدم، إنها مجرد تقعر يكمل احتداب الذكر، مما أدى إلى رفضها على اعتبار أنها شيء مرعب،

وقد تبع ذلك بالضرورة انعدام قيمة الأنثى(١٥).

يتذكر المرء تحليل فيرنزي العميق لفكرة البحر في رسالة "Thalassa" إن المرأة مثل البحر، دوامة تبتلع كل شيء، وحين يُبتلع المرء بواسطة زوجته، بطريقة أو بأخرى، يعني ذلك العودة إلى رحم الأم. ويتمثل المعنى العميق لدافع الشهوة عند الذكر في رغبته بالعودة إلى الأم.

تناضل المرأة العربية اليوم للتخلي عن مملكة الأمهات الوهمية، آملة في القيام بدور إيجابي يؤكد وجودها، ويختلف عن ذلك الدور الأسطوري الذي ألتصق بها. لم تعد المرأة ترغب في البقاء موضع تهكم ساخر، بيت البول، كما يطلق عليها المغاربة في العادة، فهي تصر على تأكيد قدراتها في العطاء، حيث تدوي صرختها برغبتها في أن تحيا. تنطلق اليوم حركة تحرير المرأة من موقع العلاقة الجنسية، إنها تعطي الحب ولهذا فهي موجودة. هكذا تأخذ المرأة العربية في إعادة اكتشاف أخلاقيات المتعة الجنسية وإحساس الوجود من خلال الحب، الوجدان، لكن هذه المرة لصالحها الخاص.

للمفارقة، يتأصل لبس مثير في فكرة تحرير المرأة، وكأنه يمكن فصل الشريكين عن المشكلة، أو أن المرأة قادرة على تحرير نفسها وحسب، وكأن الرجل العربي ليس مغترباً هو الآخر بفعل ذكورته! ولهذا يستلزم تحرير المرأة الأصيل تحرير الرجل أيضاً.

يتطلب التحرر الجنسي للمرأة تحرر الرجل أيضاً، ذلك هو الثمن الذي يتحتم دفعه إذا ما أريد بحق تحقيق تآلف الجنسين، وتآلف المجتمع. وهنا عند تلك النقطة الدقيقة، تتعارض وجهات النظر وتتباين الدوافع لتتراوح بين المحافظة الصارمة وبين التطرف في التحديث. فما زال المجتمع العربي يقوم على عبادة الذكر، في الجوهر والمظهر وفي بنيته العميقة، وفي مظاهره السطحية. ولا تزال

المرأة، في أفضل الظروف، تعد مخلوقاً هامشياً. كيف يمكن أن يكون الأمر عكسياً والأنماط التقليدية والمستوردة من أوروبا تتعاون جميعها في الحفاظ على أفضلية الذكر، وعلى استمرارية وجود الأسباب العميقة، المسؤولة عن إضفاء تلك المكانة اللا- إسلامية على المرأة، ربما أكثر من أي وقت مضى؟

لا يمكن أن يكون انعتاق المرأة حقيقياً كما انعتاق الرجل، من دون خوض معركة التحديث عن كافة الأصعدة، فالتحديث المتعلق بصعيد واحد من التجربة الحياتية اليومية لا يعدو في الحقيقة تحديثاً مزيفاً، أو لعله مجرد تبرير وانحراف لتجنب التحديث الحقيقي. لقد بات معروفاً منذ ماركس وفرويد، ومن جهة نظر معينة، أن العمل الإنتاجي جاء نتيجة تحول مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقعية. يمكن المضي إلى أبعد من ذلك والقول، كلما زاد القهر ازدادت الحاجة إلى تنظيم اضطرابات الغريزة وتحويلها إلى احتياط إنتاج اجتماعي، مما يستلزم بالتالي عملاً أكبر. وفي النهاية، يتغلب تنظيم المجتمع وحركة الحضارة على الغرائز ليتحدد بذلك مجرى الطاقة الجنسية. والخشية كل الخشية، أن يضر التحرر المقتصر على الجنس في الظروف الحالية التحرر الاقتصادي والاجتماعي. فقد يتحول الجنس في هذه الحالة إلى ذريعة أو وسيلة تهرب من المسؤوليات، التي يواجهها الضمير العربي، والمرتبطة بالمشاكل المهيمنة من فقر وجهل ومرض وتخلف. بعبارة مختصرة أخرى، مشاكل الاستقلال والبقاء.

تنطوي المطالبة بأخلاق جنسية جديدة على رغبة المرأة في تغيير وظيفتها، بل في مطالبتها بوظيفة جديدة في المجتمع. وفوق كل ذلك، ضرورة تغيير رؤية الجماعة للعالم. إن إصرار المرأة على البروز

في الحياة الاجتماعية يواكبه، بالضرورة، إعادة بناء هذه الحياة بشكل جذري. ولذلك اتبعت عشرات الآلاف من النساء العربيات حركة تحرير المرأة هذه. فقد وجدن من خلالها أسلوباً للحياة الإيجابية الكاملة. تغييرات كثيرة تسلك الدرب نفسه: الأسرة النووية، تنظيم الأسرة، حرية اختيار الشريك الجنسي، الزواج الواحد، وقوع الطلاق بناء على إلحاح المرأة. تنطوي كل هذه التغييرات على تهديد خطير لمكانة الرجل، حتى ولو لم تؤد إلى إعادة ترتيب الأوضاع بشكل جذري. إن مميزات الذكر لا تقتصر على الجنس أو على اعتبارات الهيبة، بل تنسحب أيضاً على النواحي السياسية والاقتصادية والمالية، ويشكل استغلال المرأة جنسياً جزءاً من نظام أوسع للاستغلال. لهذا كيف يمكن حدوث ثورة جنسية وتفادي مشاكل الثورة التي تحيط بالقضايا الجنسية والاقتصادية والسياسية والثقافية؟ إن الرد الوحيد الفعال، حين المواجهة بمعارضة واسعة، الثورة الشاملة والمستمرة، وإذا تجاهلن تلك الحقيقة نكون قد خلطنا بين الثورة الحقيقية والمزيفة.

يشير نجيب محفوظ في ثلاثيته الرائعة، إلى أن العلاقة الجنسية في المجتمع الإقطاعي تنبع من النمط الاستهلاكي حيث يرى أحمد عبد الجواد، بطل «بين القصرين»، أن العلاقة الجنسية مجرد خلاصة للمتعة. ويعتقد غالي شكري، مصداقية هذا التحليل وعمقه، فيمضي معلقاً على وضع المرأة:

«قد سلبها الرجل إرادتها ـ وبالتالي كينونتها وذاتيتها ـ منذ سلبها المجتمع الوسيلة لتحقيق وجودها وإثبات كيانها بالمساواة التامة ـ نفسياً واجتماعياً ـ بالرجل.. فتصبح العلاقة بين أحمد عبد الجواد والمرأة في المجتمع الإقطاعي علاقة استهلاكية، حيث إنها مجرد أنثى أو أكلة شهية. حتى المقاييس الجمالية تنبع من صميم هذا المعنى، أي أنه حين

تكون المرأة (شيئاً) لا بد أن يرجع في تقديرها للموازين.. والموازين لا تقدر (الذات) وإنما تقدر (الكتلة)، ولذا تقوم جمالية المرأة في المجتمع الإقطاعي على السمنة.. فالمرأة الأكثر جمالاً هي تلك الأكثر شحماً ولحماً لأنها في النهاية شيء يؤكل ويمتص ويستهلك»(١٦).

نجد هنا سمة أساسية للشهوة الكلامية، وليس اتفاقاً ظهور تلك السمة في وسط عملية التحديث، فهي تدل على استمرارية النمط القديم. إن المرأة تريد تغيير دورها، لكن من دون حدوث تغيرات جذرية في البنية الاجتماعية، لهذا تظل المرأة عاجزة عن تحقيق هدفها، فما زالت في عين شريكها الذكر كما كانت دائماً، ومن المتعذر إنكار أهمية الانطباعات الذهنية لدى الآخرين.

يعبر أحمد عبد الجواد، بطل نجيب محفوظ، عن رأي شائع حين سأله الشيخ الوقور «كان أبوك رحمه الله مولعاً بالنساء فتزوج عشرين مرة فلماذا لا تنتهج سبيله وتتنكب طريق المعاصي؟ فأجابه أحمد عبد الجواد مقهقهاً «كان أبي شبه عقيم فأكثر من التزوج، وعلى الرغم أنه لم ينجب سواي إلاّ أن عقاره تبدد بيني وبين زوجات أربع مات عنهن، إلى ما ضاع على النفقات الشرعية في حياته، أما أنا فأب لثلاثة ذكور وأنثيين، وما يجوز لي أن أنزلق إلى الإكثار من الزوجات فأبدد ما يسّر الله علينا من رزق، ولا تنس يا شيخ متولي أن غواني اليوم هن جواري الأمس واللاتي أحلهن الله بالبيع والشراء، والله من قبل ومن بعد غفور رحيم..»(١٧).

يؤكد أحمد عبد الجواد بقوله هذا على القاعدة الاقتصادية للحياة الجنسية، فالأعباء المالية الحديثة تجبر الرجل على الإكتفاء بزوجة واحدة للحفاظ على الإرث المحدود أصلاً. والزوجة الواحدة لا تعني بحال الشريك الجنسي الواحد!

ما زال هاجس المرأة الأخرى مستقراً ويستقر عليه إلى الآن تحرر

الرجل الجنسي المزيف. كم يبتعد هذا عن الثورة الأصيلة للانعتاق الجنسي الحقيقي! وكم يبلغ في هذه النقطة الاختراق بين الجنسين! وإذا كانت هناك فجوة بين أجيال النساء، فإن الاستمرارية بين أجيال الرجال ظاهرة حقيقية منسابة وممتدة.

لم يغب ذلك عن نجيب محفوظ، فها هو يسن ابن أحمد عبد الجواد، الذي يشارك أباه الرؤية نفسها للنساء، يميز صوت والده في أحد بيوت اللهو، كم كان سعيداً حين سماعه أباه يغني ويرقص في صحبة امرأة في الغرفة المجاورة. إن الابن يكتشف حقيقة والده ويغمره شعور جارف بالحب والإعجاب بذلك الوالد، فيمضي مخاطباً نفسه متناسياً كل شيء إلاّ فرحته «هنيئاً لك يا والدي، اليوم اكتشفتك، اليوم عيد ميلادك في نفسي، يا له من يوم ويا لك من أب! لم أكن قبل الليلة إلاّ يتيماً.. إني فخور بك»[١٨]. ليس اتفاقاً أن يتعرف الابن إلى أبيه في بيت للهوى حيث تخلق المرأة الأخرى، المنافسة للأم، رباطاً قوياً عميقاً بين أجيال الرجال.

يعيد يس بعد عشرين عاماً اكتشافه من جديد، حين يجد نفسه مرة أخرى إلى جانب شقيقه الأصغر في ماخور آخر. على الرغم من فجوة الأجيال، يجري أسلوب المشاركة نفسه حول المرأة الأخرى. إن رواية نجيب محفوظ تطرح تصويراً رائعاً لحقيقة تمّ تجاهلها طويلاً: إن فشل حركة تحرير المرأة يعود إلى عجز الشريك الذكر، شبه المرضي، عن التخلص من سراب المرأة الأخرى المنافسة، وإعادة اكتشاف الوحدة الأساسية في الأنثى الخالدة. ينبغي التخلص من هذا السراب، لأن التحرر الجنسي لكلا الجنسين لا ينطوي على المغزى نفسه، فالمرأة تنطلق من واقع الرفض فيما يهرب الرجل من مواجهة الواقع الجديد إلى المرأة الأخرى. إن الرجل العربي مازال

أسيراً لفكرة المرأة الأخرى التي يسعى وراءها، بكل وسيلة ممكنة، راقصة، نجمة سينما، مطربة، مومس، سائحة أجنبية، أو جارة، إن الانفصال بين الرؤيتين الجادة والطروب لايزال قائماً، مشكلاً حجر عثرة أمام التحرر الجنسي، ليس للنساء فحسب بل أيضاً للرجال. أما الرجل العربي، في ما عدا استثناءات محدودة، فليس مستعداً بعد للاعتراف بالأمر الواقع، ورغم ما يوحي به الظاهر، فإن تسلط الذكر مستمر، من أجل الابقاء على ثنائية الجنسين، العامل الرئيسي والمسبب لمشاكل المرأة، سليماً معافى.

نتيجة لذلك، تبنت المرأة العربية الأساليب الحديثة التي تغير من دورها في الظاهر، حيث ما زال تحررها يقوم على تبادل أدوار الزوجة والمرأة المنافسة الأخرى. فما الذي يحلم به المرء سوى المال والمتعة والمرح؟ أثم لا يهدف التحرر في نهايته إلى الحرية في إقامة علاقات متعة بالرجال؟!

لقد احتوى المضمون الأخلاقي لمؤسسة النكاح العديد من القيم، الاحترام والطهارة والشهوة والعدل والحب بين الزوجين. هذا المحتوى الأخلاقي على وشك الضياع، وأصبحت العلاقة الجنسية تشكل اليوم جزءاً يسيراً من النظام العام، الذي حاولنا شرح حدوده وقوة تماسكه، كان ذاك النظام ينتمي إلى الكلية، وإلى الرؤية المتفتحة الطروب للحياة، ناهيك عن العاطفة المتبادلة بين الزوجين. قد يعترض البعض بمحدودية الأهمية العملية للخلق الإسلامي! ولكن ألم يكن ذلك الخلق سائداً يوماً ما على الأقل؟!

إن العلاقة الجنسية تخاطر كثيراً اليوم بالحرمان المتزايد من أي مرجعية أخلاقية، والأخطر من ذلك أن الاتجاه الجنسي بدأ يتخذ شكل المعارضة لنظام القيم التقليدي، معتبراً إياه نظاماً يشتمل على

قيم جامدة عتيقة ميتة. وأصبح ملاحظاً، أن الجنس أخذ يفقد سمة الجدّية على نحو متزايد بالنسبة إلى أبناء الجيل الحالي عامة، مستبدلاً إياها بسمة الترفيه. نعم أصبحت العراقيل الجنسية أقل فاعلية، ولكن كمال المعني الذي كان يوجد خلف الفعل الجنسي ـ الشعور بالمسؤولية ـ أخذ في الضياع، لتصبح العلاقة الجنسية أكثر سهولة واختصاراً ومباشرة وأقل بهجة.

يرجع كثيرون الفضل لوسائل الإعلام في تحول الشهوة في الغرب إلى مجرد غاية مقتصرة على ذاتها، حيث أصبح العري وفن الإعلان والتجرد من الثياب والملابس المثيرة وموسيقى البوب والمخدرات، أهم الأنماط المستوردة التي تقدمها الحضارة الحديثة. والتي تنزع عن الحب قدسيته، بل تقتله. لنتمعن جيداً في كلمات فلاديمير جانكيليفتش، حين يؤكد أن الشهوة الخانقة الساحقة التي ينغمس فيها الغرب، تؤدي إلى صعق الإنسانية وإصابتها بالذهول، مثلها في ذلك مثل السيارات والإجازات والحانات. إن الإثارة الجنسية ليست سبباً أو نتيجة لجفاف الحياة، بل هي الجفاف بعينه. وحين ينعدم الفرح والصدق والقناعة العاطفية والتلقائية، يصبح الباب مفتوحاً على مصراعيه لتصنيع الشهوة الجنسية. إن الجنس والعنف أصبحا إبليس العصر الذي حُرم من الحب، ليجد في الإثارة الجنسية الحالية بعض التعويض للجفاف، غير القابل للعلاج، وأي تعويض هذا[١٩]!

خطر جديد آخر يحدق بالمجتمعات العربية/ المسلمة، ينذرها بالفراغ الأخلاقي والمسخ عبر الجنس والطفولة المنظمة. إن نفي الاتجاهات الأخلاقية التقليدية مرحلة ضرورية في تاريخنا، ولكن نفي هذه الاتجاهات يظل اتجاهاً، وتكمن الخطورة حين لا يوجد اتجاه آخر

دقيق. إن الأنماط السهلة للسلوك الجنسي المستوردة من أميركا الشمالية وأوروبا، التي تبثها وسائل الإعلام بلا هوادة، لا تساعد على إيجاد معنى حقيقي للعلاقة الجنسية. وعلى الشباب الحالي أن يُعمل الفكر في كلمات هنري ونتروب، بأن الحرية الحقيقية والأصالة الشخصية تتطلبان عمقاً ثقافياً وأخلاقياً. فالخلق الأصيل، سواء في العلاقة الجنسية أو في غيرها، خلق إجباري يفرضه المرء على ذاته من خلال اعتباره الآخرين أناساً لا أشياء. إن الحرية الجنسية الحديثة وعبادة العري أسلوبان يتيحان للمرء الهروب من مسؤولياته تجاه أبناء جنسه، كما يسمحان له بتجنب علاقة أنا/أنت في الشؤون الإنسانية. يتميز الجنس حالياً بالفردية ويعنى بالأنا، وشريك الفعل الجنسي هما غالباً غريبان في الليل، وربما في وضح النهار أيضاً. المهم، أن الشريك في الجنس الحديث بات يُعد هدفاً وليس إنساناً(٢٠).

من المؤكد أن أزمة الجنس في المجتمعات العربية جزء من الأزمة الجنسية في العالم، فالجنس عند بعض العرب كان أحد عوامل التحرر، ولكن الخوف كل الخوف أن يصبح بالنسبة للكثيرين مجرد انطلاق في ممارسة الغريزة.

لم يعد إدماج الشهوة في المجتمع أمراً ممكناً، سواء وفقاً للأنماط التقليدية التي يعتقد أنها غير ملائمة، أو وفقاً لتعديل البناء الاجتماعي الداخلي، الذي يتعرض هو الآخر لأزمة، ويمر في مرحلة انتقال. إن عملية التقليد والتبادل الثقافي تهزم أي عودة جدية إلى المعنى الحقيقي للجنس، مما ينتفي معه الحديث عن تنشئة اجتماعية مضادة بشأن الشهوة الجنسية. ونعني بذلك أن ممارسة الجنس لم تعد صلاة وطلباً للانسجام ورغبة في تأكيد الذات وإثباتها، وإنما باتت مجرد مبرر ومخدر وإلهاء بكلمة واحدة،

الهروب. ففي حين مجّد المجتمع التقليدي الحب ناسجاً الأساطير حوله، يخشى، في مرحلة الجدل التي تمر بها مجتمعاتنا الحالية، تحول الحب والتحرر الجنسي إلى محض خداع وتعمية وإلهاء. علينا أن نقر بعد دراسة المسألة الجنسية بشكل موضوعي وبمنأى عن التعصب، أنه ما كان للشهوة أن تحتل موقعها الحالي، من دون قدرة الرؤية الحالية للعالم على إيقاف الاهتمام بالمشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وبالقدر الذي تستحقه. إن ذلك حال المجتمعات الصناعية، حيث فقدت الشهوة على مستوى الجماعة جاذبيتها. وأخشى ما أخشاه، أن يكون التحرر الجنسي الزائف مجرد وسيلة لتجنب الرجل والمرأة العربيين معاً لمسؤولياتهما في الحياة العامة. فالتحرر الأصيل لا ينبغي له الاقتصار على وجه واحد ما، أو أن يفقد الرؤية للجهد المكثف الذي يجب بذله لإعادة قيم العمل الأصيلة. إن الحياة الجنسية وجه هام في أي مشروع ثوري، لكن لا أحد يملك الحق في اختزال وجه ما لصالح وجه آخر.

إن الثورة الجنسية المنشودة، تلفت النظر إلى الحاجة لمفاهيم ولقيم دينية وثقافية وأخلاقية جديدة، فالهروب في الإسلام ليس علاجاً شأنه شأن الهروب في الجنس. واضح أن العالم الإسلامي يجتاز أزمة دينية، أزمة إيمان في المقام الأول. ولا يبدو إسلام اليوم بالنسبة للشباب المحبط الضائع المذل الفقير المريض الجائع متسقاً مع مشاكل اليوم. ويعود ذلك، خلافاً لما فعلته اليهودية والمسيحية، إلى عدم استفادة الفقه الإسلامي من التجديد الذي أحدثته مختلف العلوم الإنسانية من لغوية وتاريخية وتحليلية واجتماعية، الأمر الذي جعله يبدو عاجزاً عن توفير تغذية روحية كافية. لقد بقي الفقه الإسلامي معنياً لقرون طويلة بالفقه الرعوي، حريصاً في محتواه على إدانة

الفوضى والإلحاد والبدع. ولهذا ينحصر المطلب الأول الآن، وبالدرجة الأولى، على ضرورة تجديد الفقه الإسلامي، خصوصاً أن دراسة المجتمعات العربية الموضوعية تبرز الحاجة الملحة إلى اكتشاف الدين من جديد، فهناك هروب في الدين مثلما يوجد هروب في الجنس[٢١].

من المؤكد أن الإنسان العربي يجتاز أزمة كلية مع نفسه مع الطبيعة ومع الله. فالمجتمعات العربية/ الإسلامية تتعرض لعملية تغير اجتماعي تتباين درجة سرعتها. لقد خرجت لتوها من سيطرة الاحتلال، وإن لم تزل في قبضة الحركة الصهيونية والاستعمار الجديد، ومازالت تتأرجح في معركة غير مؤكدة النتائج بصدد تحقيق التنمية الاجتماعية، مشكّلة بذلك نموذجاً يطلق عليه جورج جيرفتش: المجتمعات الفوارة، بمعنى أنها مجتمعات لا تزال في خضم حركات الطرد والجذب، الهدم والبناء، على كل مستويات الحياة سياسياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً.

في خضم هذا الاهتياج أو الفوران، علينا أن نحدد بدقة الأزمتين الدينية والجنسية، لأنهما تعكسان موقفاً مزدوجاً. تقاس كل منهما وفق معايير الانفجار السكاني، المدن، والأساليب التعليمية والتحريرية للعادات وللعرف. إن العالم العربي الإسلامي، بعد شهرته طويلاً بالاعتدال، أخذ ينحو ناحية الإفراط، الإفراط في الحاجات، في الحياة، في السلوك الاجتماعي وفي الإحساس بالكينونة. إن هناك أزمة كلية تشمل الوعي العربي/ المسلم، وتلوح أمارات هذه الأزمة في الصعاب التي يعيشها الجنس من أجل تحديد موقعه في بيئة تفهم التحديث رفضاً للأمس، غير القابل للإلغاء، وتصميماً لعيش غد لا يأتي. وقد قام ج .بيرك بتحليل أزمة التمزق

التي يعيشها الرجل التقليدي، وللأسف فهذه الأزمة غير قابلة دائماً لعلاقة جدل القديم والجديد[٢٢].

ينطوي ذلك البحث المضني عن الأنماط المفقودة طلباً للأصالة على أسس الإمكانات التي تتيحها حركة التحديث المنطوية على ألف مصدر ومصدر. إن استغلال الطبيعة وعقلنة أنماط الإنتاج والخلق الإبداعي وفهم الآخرين والعالم والحياة والوجود، كل ذلك أصبح ممكناً بفضل العلوم المعاصرة والعلوم الفلسفية، مما يجعل البعض يرى المستقبل آخذاً في الانبثاق، بل لعل ضوء القمر أصبح لائحاً في نهاية الأفق المظلم.

لكن، على عكس ما يوحي به الظاهر، أصبح الجنس معضلة حقيقية، فقد أسفر تحرر المرأة عن ردود أفعال، من جانب الرجال، تنطوي على الحنين إلى الماضي الذي يشحذ وينعش ذكريات صلة الرحم. إن النظرة إلى الوراء، حتى في المسائل الإيحائية، تعتبر في الجوهر رغبة أكيدة في العودة إلى صدر الأم. ما زال الفقه والسنّة، في عصر الإسلام الذهبي، يشكلان وفقاً لفيرنزى، بدائل حقيقة لهذا البحر المتلاطم. فالمعرفة الدينية التقليدية تبدو محيطاً مازلنا نود الغوص فيه، أليس مثالاً على الهروب في الدين؟ على أي حال، من المؤكد أنه هروب إلى ماضي مقدس.

لا يعدو الهروب في الجنس سوى التعبير عن الخوف من النفس ومن العالم. فالبحث الدؤوب عن الحريم والعربدة والشذوذ الجنسي المكشوف، يعكس الرغبة في الاستغراق والجمود، كما تشير الرغبة في خلق فضيحةٍ إلى سمةَ طفولة. إن النضوج الجنسي وبالتالي النضج النفسي هما اليوم الشغل الشاغل الجاد، والقلق والخوف ليسا سوى علامات على عجز أبناء المجتمع عن التكيف بعضهم مع

بعض. إن أزمة الجنس في العلاقات الشخصية تعبر كما أزمة الإيمان، عن تمزق في الحوار مع الله.

عليَّ أن أقرّ بقلة المعلومات المتاحة بصدد هاتين النقطتين، نظراً لندرة الأبحاث التجريبية والنظرية في هذا الصدد، التي يمكنها الاستفادة من مصادر العلوم التحليلية والاجتماعية. ولست قادراً لذلك، على طرح فرضيات. يبدو جلياً على ضوء ذلك التحليل الموجز، أن الدين والجنس قد تحولا إلى نماذج من الاغتراب، بعد أن أتاحا أنواعاً من السعادة والأمن والإدماج لقرون طويلة. لقد تقوقع الجنس على ذاته مفرغاً من المحتوى العاطفي ومن الرؤية الطروب للحياة، التي أتاحها المفهوم المحمدي للعالم. إن الجنس اليوم لا يتعدى التجارة بالجسد من دون مشاركة الروح. فقد جُرد من أسطوريته وقدسيته ليصبح مغترباً لا إنسانياً. قامت المفاهيم المتعلقة بالإحصان والزنا والنكاح بإحاطة الجنس بهالة تحجبه وتعكسه على الآخرين، فيما أعطى الإسلام الجنس معنى إيجابياً ينسحب بالتالي على النفس وعلى الغير، بواسطة تنظيمه للعلاقة الجنسية وتنظيم قواعدها الاجتماعية، وعبر طرحه للجدل الرقيق بين العام والخاص والشرعي وغير الشرعي. لقد سلب تجريد الجنس من غموضه المعنى الحقيقي للنفس، ومن ثم أخذت تسود الشهوة الباهتة، حيث لا فرح ولا لون ولا مذاق بحيث باتت لا تختلف عن الشهوة البهيمية.

على النقيض من ذلك تماماً، إن الدين الإسلامي ـ الذي أرسى دعائم معنى الحوار مع الله ليتجه بالإنسان إلى رؤيته تعالى ـ كان قادراً على إدماج الشهوة في النفس المتسامية، ليصبح الوقاع صلاة ونعمة وعملاً من الإحسان. لقد أدى انهماك المسلمين في الدفاع عن الفكر الإسلامي المستهدف، في كل جوانبه علاوة على

مشاكل الحياة المتفاقمة، إلى ارتباطهم التدريجي بالأشكال الخارجية للنشاط الجنسي عوضاً عن الروح التي تفعمه بالحيوية. وندرك من هنا خلفية ذلك العداء الشاذ للجنس، فالانهماك في الحديث عما فُقد يحول دون بذل المحاولات الكافية للفهم والتفكير. إن استمطار اللعنات والميل إلى العزلة، تعبير خاص عن نفس الإضطراب والخوف، اللذين يعتريان العديد من الدون جوانات قليلي الخبرة البلهاء. ورغم التناقض الظاهري، فإن المتشددين ودعاة الحرية الجنسية المزيفة يعبرون في الحقيقة عن الاضطراب والقلق نفسه، حيث ينزع كلاهما إلى الفرار من عالم أمسى مبهماً صعباً على الفهم، يبدو فيه النجاح السياسي والتكنولوجي والاقتصادي والعلمي والفني بعيداً عن متناول اليد، إلى عالم صار فيه الإحباط والعدوان والاضطراب حالة يومية. إن الشبق والمغالاة في العزلة الدينية هما بالتأكيد أسلوبان ملائمان، رغم اختلافهما الجوهري، للهروب من المسؤوليات ولإخفاء الفشل.

يستلزم الخروج من هذا المأزق، إعادة اكتشاف معنى العلاقة الجنسية بأي ثمن، أو بتعبير آخر، إعادة اكتشاف معنى الحوار مع الشريك، معنى الإيمان، بكلمة موجزة، معنى الحوار مع الله. إن اللقاء الأصيل مع الجنس الآخر، والبحث عن سر حياة الآخر، يمكنان الإنسان من اكتشاف معنى وجوده الذاتي. كأن يقال عادة إن الجنس لا يخلق الحب ولكن الحب يكتشف الجنس. فالمشكلة ليست في تحرير اللحم ولكن تحرير الروح التي تنعكس في اللحم. فالجنس المؤدى بشكل سليم يعادل الحصول على الحرية، ويظل احترام الآخر وتشريفه، وحياً من المعاني، فخارج إطار الحب يتعذر معرفة معنى الله، لأن تجاوز الذات عمل إيجابي. وإذا كان إعمال

اللحم يتضمن الإحسان، فذلك لأن الإيمان يقتضي الحب. إن إعادة اكتشاف المعنى الديني للحب، إعادة اكتشاف لمعنى الله، والعكس صحيح أيضاً. من هنا تأتي قيمة الدروس العديدة التي يحتويها التراث الإسلامي. والهدف من إعادة قراءته يرمي إلى تغذية الإنعكاس الموجّه إلى العمل وإلى الحياة. إن كل شيء عرضة لإعادة الكشف عنه ولإعادة ابتكاره، خاصة وأن مجال الإيمان بيّن ومجال الحب بيّن. والإنسان لا يستطيع أن يجد نفسه في غد ما يزال مجهولاً، فلا أحد يولد من جيل تلقائي. قد يبدو التراث غريباً، من ناحية البعد الثقافي، لكن غالبية الثورات الأُصيلة هي تلك التي استطاعت أن تعيد اكتشاف الاستمرارية العميقة بين الغد واليوم والأمس.

والآن، لا يمكننا فصل معنى الإسلام عن معنى الجنس، لذلك التزمت هدفين: فصل المعنى المتأصل في الرؤية المسلمة للجنس، ثم عرض الواقع الملموس للجنس في داخل المجتمعات العربية/ الإسلامية. إن الإسلام ليسن نظاماً فلسفياً أو نظرية أو طائفة ولا حتى إيديولوجية، إنه بالنسبة لنا حقيقة حية ملموسة، رؤية للمطلق المنقوش في التاريخ: إن الإسلام بشكل عام نقطة الاتصال بين الأبدي والتاريخي، ومن وجهة النظر التي تعنينا هنا، إنه رمز للحب وللإيمان. ومخطىء كل الخطأ من يعتبر الإسلام مجرد أسلوب يُتبع لإقامة علاقة بين الله والإنسان. فالإسلام ينطوي على وعي عميق بالذات، بغية الكشف عن عظمة الله غير المنفصلة عن النفس وعن الآخرين. إن الإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على فهم عظمة الله، وعلى إعطاء معنى للكائن الجنسي مع الآخرين. لقد كنت مدركاً خلال هذا العمل أن الإسلام يفترض وحدة المعاني: معنى

الله، معنى الغير، معنى انحدار الإنسان من بدهية واحدة.. لذلك لم تكن رسالة الرسول (ص) متعلقة بتجربة دينية خاصة، أو بتجربة دينية خاصة، أو بتجربة منفردة في الحب.. إنها رسالة تجدد مستمر، تمتد على طول الزمان لرؤية الإنسان المتسقة مع رؤية العالم، يؤدي فيها الجنس دوراً قيادياً، لكن الإسلام يهدف إلى إعلاء الإنسانية فوق البهيمية داخل الإنسان ومن ثم، فإن المعنى المضفي على الجنس يعزز الإنسانية البناءة داخلنا.. فإذا كان ما يقوله غاستون باشلارد صحيحاً بأن الإنسان كائن نصف مفتوح، فذلك يعود إلى أن الإيمان والحب شيئاً واحداً متزامناً، وهما أيضاً ذلك الجانب المفتوح منه.

إن طرح مسألة الجنس، في النهاية، طرح لمسألة معنى الخلق، بالتالي لمسألة معنى الله ومعنى الإنسان. فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على إيجاد معنى لهذه الأسئلة.. تدور في المحصلة النهائية كافة الموضوعات في الإسلام حول مسألة المعنى، الذي يُدرك في اتجاه الشهوة والإلهام الروحي.. ويمكن استرداد ذلك المعنى من خلال الرؤية المتفتحة الطروب للحياة، ومن خلال السعي إلى التسامي بالنفس بواسطة عاطفة الزوجين، التي تبدو اليوم في حالة تدهور وانحطاط، والمطلوب الآن تحديداً، هو إعادة اكتشاف ذلك المعنى.

---

(١) J. Berque, p. 155.

(٢) ليلى بعلبكي، أنا أحيا.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٨٨.

(٤) مجلة فايزة، العدد ٥٦، آذار/ مارس - نيسان/ أبريل ١٩٥٦.

(٥) **Le Mariage Masulman in Tunisie,** Published in Tunis, SARI 1941.

(٦) Lucie Paul Margerite, **Les Tunisiennes,** p. 30-1.

(٧) **le Mariage Masulman in Tunisie,** Published in Tunis, SARI 1941.

(٨) LUCI Paul Marguerite, **Les Tunisiennes,** p. 30-1.

(٩) Sleim Ammar and Ezzedine Mbarek. «L'hystèrie chez la Jeune fille et la femme tunisiennes? in **La Tunisie médical.** n. 4 Juillet - Avril 1961.

(١٠) غالي شكري، **أزمة الجنس في القصة**، ص ٢٦٣.

(١١) ليلى بعلبكي، **الآلهة الممسوخة**، ص ٤٧.

(١٢) ليلى بعلبكي، **أنا أحيا**، ص ٣٢١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(١٥) **Dictionnaire de sexologie** p. 354-5.

(١٦) غالي شكري، ص ١١١.

(١٧) نجيب محفوظ، **بين القصرين**، ص ٤٦ ـ ٥٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(١٩) **Dictionnaire de sexologie** p. 150.

(٢٠) Henry Winthrop.**L'avenir de le revolution sexuelle, in Diogène,** no. 70 Avril-Juin 1970 p.96.

(٢١) في عشرينيات القرن الماضي وحتى وفاته بحّ حلق الشيخ الطنطاوي الجوهري، في تفسيره **الجواهر**، من التنديد باهتمام رجال الدين بالفقه والتوحيد المقتصر على ١٥٠ آية تتعلق بالأحكام، على أهميتها في الحفاظ على الإسلام من الناحية الشكلية كالميراث والهبة والزكاة والأحوال الشخصية. فيما نسُوا بقية الآيات التي نحث على النظر والتدبر في الآيات الكونية والاجتماعية، التي تحث على الإرتقاء بالعلوم وازدياد الثروات وتقدم الأمم. وهكذا تحول كتاب الله تدريجياً إلى تلاوته للبركة والتعبد في المآتم وفي أعقاب الكوارث الوطنية، والسبب يعود في نظره إلى تحريف المصطلحات القرآنية وتحميلها ما لا تتحمل من الدلالات، تغاير ما أراده السلف. يقول د .فضل الرحمن في كتابه «الإسلام والعصرية»إن عناية الفقهاء

الفائقة بدقائق الأمور والفروع وأحياناً في غرائبها، يعود إلى خشيتهم من بطش الحاكم المستبد إذا ما تناولوا المبادىء القرآنية بالاستنباط للخروج بقوانين تتفق والظروف الموضوعية التي تمر بها الجماعة، ساعدهم في ذلك عدم اهتمام رجال عصر النبوة بإيراد الأسباب لنزول الآيات بدقة، بل أدى اختلافهم إلى الاستغراق في التفاصيل .(هـ)

(٢٢) J. Berque, Ibid, Chap. 1.

المراجع

القرآن الكريم:

كتب التفسير:

أبو حيان الأندلسي: **تفسير البحر المحيط**، القاهرة، ١٣٢٨هـ، ٩ أجزاء.

أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة، ١٣٢١هـ، ٣٠ جزءاً.

الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، القاهرة، ١٣٢١هـ، ٣٠ جزء.

سيد قطب: **في ظلال القرآن**، بيروت، ١٩٧٣م، ٦ أجزاء.

فخر الدين الرازي: **التفسير الكبير**، بولاق، ١٢٧٠هـ ٨ أجزاء.

رشيد رضا: **تفسير المنار**: القاهرة، ١٩٤٨، ١٢ جزءاً.

كتب الحديث واللغة:

صحيح البخاري: طبعة السلطان عبد الحميد الثاني، القاهرة، ١٣١٢هـ، ٩ أجزاء.

صحيح مسلم: الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٢٨هـ، ٧ أجزاء.

أحمد بن الشيخ حجازي الفشني: **المجالس السنية في الكلام على الأربعين النووية**، الحلبي، ١٩٥٥م.

القسطلاني: **شرح صحيح البخاري**، بولاق، ١٤٠٣هـ، ١١ مجلداً.
الفتاوى الهندية: قاضي خان، بولاق، ١٣١٠هـ، ٦ أجزاء.
الإمام الغزالي: **إحياء علوم الدين**، القاهرة ١٣٠٢هـ، ٤ أجزاء.
ابن مالك: **الموطأ**، القاهرة، ١٣١٣هـ.
ابن منظور: **لسان العرب**، بولاق، ١٣٠٠هـ، ٢٠ جزء.
الشافعي: **رسالة في أصول الفقه**، القاهرة، ١٣١٢هـ.
الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، بولاق، ١٣٠١هـ، ٤ أجزاء.
بدر الدين أبي محمد محمود بن العيني: **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**، بولاق، ١٣٠٨هـ، ١١ جزءاً.

مراجع عامة:

ابن حزم: **طوق الحمامة**، بيروت، ١٩٦١م.
كتاب الأخلاق والسير، بيروت، ١٩٦١م.
ابن خلدون: **المقدمة**، بولاق، ١٢٧٤هـ.
ابن القيم الجوزية: **أخبار النساء**، بيروت، ١٩٦٤م.
إبن عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **رسائل الجاحظ**، القاهرة، المطبعة العربية الحديثة، ١٩٧٣، ٤ أجزاء.
ابن كمال باشا: **رجوع الشيخ إلى صباه**، القاهرة بولاق، ١٢٧٧هـ.
إبراهيم الحلبي: **ملتقى الأبحر**، استنبول، ١٢٦٩هـ.
أبو نواس: **ديوان شعر**، بيروت، غير مؤرخة.
أبو حيان التوحيدي: **الإمتاع والمؤانسة**، بيروت، غير مؤرخة.
أحمد الراغب: **سفينة الراغب ودفينة المطالب**، استنبول، ١٢٥٥هـ.
أحمد أمين: **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**، القاهرة ١٩٥٣م.
فجر الإسلام، بيروت، ١٩٦٩م.
ضحى الإسلام، بيروت، ١٩٦٩م.

ظهر الإسلام بيروت، ١٩٦٩م.
البهي الخولي: **المرأة بين البيت والمجتمع**، القاهرة، ١٩٦٤م.
الحلاج: **ديوان**، بغداد ١٩٧٢م.
القدوري: **المختصر**، استنبول، ١٣٠٩هـ.
ألف ليلة وليلة: الطبعة الأولى، بولاق، ١٢٥٢هـ.
بردة البصيري: تونس، غير مؤرخة.
جلال صادق العظم: **في الحب والحب العذري**، بيروت، ١٩٦٨.
جلال الدين السيوطي: **الإيضاح في علم النكاح**، تونس.
الرحمة في الطب والحكمة، بيروت، دار القلم.
حبيب الزيات: **المرأة الغلامية في الإسلام**، بيروت، ١٩٥٦م.
شهاب الدين الأبشيهي: **المستطرف**، القاهرة، ١٢٩٢هـ، جزآن.
صلاح الدين المنجد: **جمال المرأة عند العرب**، بيروت، ١٩٥٧م،
عباس محمود العقاد: **إبليس**، بيروت، ١٩٦٩م.
عبد اللطيف شرارة: **فلسفة الحب عند العرب**، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٦٠.
عمر بن الفارض: **شرح ديوانه للشيخين حسن البوريني وعبد الغني النابلسي**، بيروت، غير مؤرخة.
غالي شكري: **أزمة الجنس في القصة العربية**، بيروت، ١٩٦٤.
فخر الدين الزيلعي: **تبين الحقائق شرح كنز الدقائق**، بولاق، ١٣١٣هـ.
محمد صديق خان: **نشوة السكران من صهباء تذكار الغزلان**، استنبول، ١٢٩٦ هـ. محيي الدين بن عربي: **شجرة الكون**، القاهرة، الحلبي.
ديوان ترجمان الأشواق، بيروت، دار بيروت.
الفتوحات المكية، بولاق، ١٢٧٠هـ، جزآن.
محمد النفزاوي: **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، تونس.

محمد العقباني: تهافت النوادر وجنات الذاكر.
ليلى بعلبكي: أنا أحيا، بيروت، ١٩٦٦.
الآلهة الممسوخة، بيروت، ١٩٦٤.

المراجع بالأجنبية

Allendy, R., **Le symbolisme des religions,** Paris, Chacornac, 1948.
Bastide, R.., **L'Homme african à travers sa religion tradionnelle,** Présence africaine, 1962. vol. 1.
Bastide, R. **Sociologie et pychanalyse,** Paris, PUE. 1952.
Bastide, R., **Eléments de sociologie religieuse,** Paris, A. Colin, 1935.
Berque, **Jacques Les Arabes d'hier à demain,** Paris, Seuil, 1960.
Boujedra, R. **La Répudiation (novel),** Paris, Denoël, 1970.
diel, P., **La Divinité,** Paris, Payot, 1950.
Durkheim E. **The Elementary Forms of The Religious Life,** J.W. **Swain,** London, Allen and Unwin, 1976.
Eliade, M., **Le Sacré et le profane,** Paris, Gallimad, 1965
Eliade, M., Traite d'histoire des Religions, Paris, Payot, 1984.
Gordon, P., **L'initiation secuelle et l'évolution religieuse,** Paris, PUF 1946.
Gurvitch, G., **La vocation actuelle de la sociologie,** 2nd ed., 2 vols. Paris, PUF, 1957.
Hertz, R., **Mélanges de sociologie religieuse et folklore,** Paris, Alcan, 1928.
Levy, Bruhl, H., **Mythologie rpmitive,** Paris, PUF, 1935.
Mauss, M., **sociologie et anthropologie** Paris, PUF, 1950.
Mead, Margaret, **Male and Female: a study of the sexes in a changing World,** London, 1949.
Osborn, R., **Marxism and Psycho-Analysis,** London Octagon, 1972.
Otto Rudolf, **The Idea of The Holy,** Oxford, 1923.
Wach, J., **Sociologie de la religion,** Paris, Payot, 1955.
Psychology, Psychoanalysis and sexology,

Allendy R., and Y., **Capitalisme and sexualité,** Paris, Denoël, 1932.
Bachelard, G., **La Psychonalyse du Feu,** Paris Gallimard, 1949.
Bandouin, Ch., **Psychanalyse du symbole religieus,** Paris, A Fayard, 1957.
Bonaparte, M., **Psychanalyse et anthropologie,** Paris, PUF, 1952.
Choisy, M. Moise, Geneva, Ed, Mont, Blanc, 1966.
Choisy, M., **L'etre et le silence,** Geneva, Ed., Mont Blanc, 1962.
Dollar I., **Frustration and Agression,** London Kegan Paul. 1944.
Ferenczi, S., Thalassa, **a Theory of Genitality,** New York, 1968.
Freud, S., **Totem and Taboo,** Standard Edition, Vol. XIII, London Routledge and Kegan Paul, 1950.
Graham, Cole, W., **Sex and Love in the Bible,** London, 1959.
James, E.O., **The Beginnings of Religion,** London, 1948.
Jung, C.G., **Collected Works, Tr. R.F.C.** Hull, London, Routledge and Kegan Paul, various dates.
Lacan, J., **Ecrits,** Paris, Seuil, 1966.
Marcuse, H., **Eros and Civilization,** London, 1970.
Nygren, A., **Agapé and Eros, 3 vols. Trans, A.G. Herbert, London 1932-9.**
Piper, O., L'Evangile et la vie sexuelle, Geneva, Delachaux and Niestlé 1955.
Winthrop, H., **L'avenir de la révolution sexuelle,** in Diogène, 1970, n. 70.

مؤلفاتها

هالة العوري:

مواليد القدس

حاصلة على درجة الماجيستير في الاقتصاد السياسي من الجامعة الأميركية بالقاهرة.

صدر لها:

عندما تتعانق الجزر ـ مسرحية ـ مكتبة مدبولي، ١٩٨٨

اليابان لم تقل لا ـ ترجمة ـ دار يافا، ١٩٩١.

قراة في كتاب د. محمد شحرور ـ دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٤.

فلسطين: كشف المستور فيما آلت إليه الأمور ـ مكتبة مدبولي، ١٩٩٧.

أهل الكهف، قراءة في مخطوطات البحر الميت ـ رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٠.

فهرس الأعلام

أ

إبراهيم بن الغالب ٢٦٩
ابن حزم ٧٠، ٢٧٦، ٢٧٧
ابن الرومي ٣١٧
ابن عباس ٥٤
ابن عربي، محيى الدين ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٨
ابن عمر ٧٢
ابن الفارض ١٨٤، ١٨٥ ابن قيم الجوزية ٢٢٦
ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان ٢١٣
ابن المغربي ٢١٢
ابن منظور ٣٢، ٨٤
ابن ناصر ٢١٢
ابن نجيم ١١٣
ابن النديم ٢١١
ابن الوردي ١٧٩
أبو نواس ٢١٩، ٢٨٠
أبي حنيفة ٧٢
أحمد بن يوسف ٢١٢
الأزهري ٥٦
الأسمر، عبد السلام ١١٥
أفريقيا ٦٩، ٢٥١
أم سلمة ٥٠، ٧٦
أمين، أحمد ١٦٤، ٢٤٨، ٢٨٧
الأنصاري، شمس الدين ٦٨، ٢٢٥
أيزنبرغ، جوسي ١٢٦

ب

باسيه، رينيه ١٨٦
البخاري ٦٧، ١٠٣، ٢٥٠
بشلارد، غاستون ١٩٩
بعلبكي، ليلى ٣٣١
بلقيس ٥٠
بوجيدرا، رشيد ٢٧٩
بوحديبة، عبد لوهاب ٩، ١٤
بورقيبة ٢٤٩، ٣١٠

البوريني، حسن ١٨٤
بولس (القديس) ١٤٣، ١٤٤، ٢٥٦
بيريز، هنري ١٦٩

ت

التوحيدي، أبو حيان ١٩٢
التيجاني، محمد المغربي ٢١٣
تيلون، جيرمين ١٧٠

ج

الجاحظ ٢١١
جاردت، لوسب ١١٧
جبرئيل ٥٥، ٦٠
جودر ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٨

ح

حتي، فيليب ١٦٤
الحسن بن ذكوان ٦٦
حسن خان ٢١١، ٢١٥
الحكيم، توفيق ١٠٢
الحلاج ١٠٢
الحلبي، إبراهيم ٧٦

خ

خديج ٦١
الخفاجي ١٤١

د

دانيلو (الكاردينال) ٢٦
دنيا زاد ١٩٨، ١٩٩
ديرمنجم، إميل ١٨٤
ديمومبينيس غودفري ١٠٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٧

ر

الرازي ٤٤، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٩٩، ١٢٨، ١٣٨، ٢٥١
الرومي، جلال الدين ١٨٨
زاوي بن زير ٢٧٦

ز

زكريا ٥٠
زليخة ٥٠، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦٠
الزيلعي ٧٢، ٧٣

س

سارتر ٢٨٢
سلمان الفارسي ٨٦
سليمان (النبي) ٥٠
سيرفوري، أحمد ٢٤١، ٢٤٤
السيوطي، جلال الدين ١١٨، ١٢٠، ١٢٢، ١٣٢، ٢١٤، ٢٢٢، ٢٢٧

ش

الشافعي ٢٥٢
شاه زمان (الملك) ١٩٧
شكري، عبد الرحمن ١٠٢
شكري، غالي ٣٣٠، ٣٣٤
شهرزاد ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٤، ٢١٦
شهريار ١٩٧، ١٩٨، ٢٠١
شوقي، محمد ١٨

شويسي، ماريز ١٠٢، ٢٥٥

ص

الصفدي، صلاح الدين ١٩١

ط

طوقان، فدوى ٣٣٠
الطغرائي ١٩١

ع

العارض، أبو عبد الله ١٩٢
عائشة ٥٠، ٥١، ٦١، ٦٨، ١١٣، ٢٦٥
عبد الله بن أبي سلول ٢٦٤
عبد الله بن عمرو بن العاص ١٠١
عبد الجواد، أحمد ٢٧٢، ٣٣٤، ٣٣٥
عبد الرحمن بن أحمد القاضي ١١٨
علي بن أبي طالب (الإمام) ٥٤، ١٧٩، ١٨٠
علي، سامي ٢٧٣
عمار، سليم ٣٠٥
عمر بن أبي ربيعة ١٦٧
عمر بن الخطاب ٥٠، ٧٠
عمر الخيام ١٨٨
عمر الفياش ٢٨٧
العوري، هالة ١٨

غ

الغزالي ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٢٣٩، ٢٤٩
غوردن، بيير ٢٥٥، ٢٦٢
غوسنير ١٧٣

ف

فاطمة بنت ابن المثنى ١٨٣
فرويد، سيغموند ٢٨٤، ٣٣٣
الفوسي، ناصرلين ٢١٣
فيرنزي ٣٤٢
فيلو ٢٥٤

ق

القدوري ١٦١
القزويني ١٠٢
القناوي (الشيخ) ١٨٠
قيس بن الملوح ١٦٧

ك

كشك، محمد جلال ١٤
كمال باشا ٢٢١

ل

لوط ٥٠

م

ماركس ٣٣٣
ماسينيون ١٠٢، ١١٢، ١٢٨
المالكي، خليل القاضي ٢٥٠
محفوظ، نجيب ٣٣٤، ٣٣٦
مريم ابنة عمران ٥٠
المصري، يوسف ٢٦٠
المعري، أبو العلاء ١٠٢
المعلوف، شفيق ١٠٢
المليجي، عبد المنعم ٢٧٣
المنجد، صلاح الدين ٢١٠، ٢١، ٢٨٠

المهلبي ١٩٤
موسى ٢٥٥
ميليه، رينيه ٢٨٨

ن

النابلسي، عبد الغني ١٨٤
نازلي، محمد ٢٢٥
نغرين، أندرو ١٨٦
النفزاوي ٢١٤، ٢١٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٧
نوح ٥٠

هـ

هلتز، سيوارد ١٤٤، ١٤٥
الهمذاني، أبو نصر ٥٨، ٢٨١

ي

ياقوت الحموي ١٩٤
يعقوب ٥٥
يوسف (النبي) ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩
يونتي، ميرلو ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٢

فهرس الأماكن

أ

استانبول ٢١٥
إسرائيل ٢٥٦
أفريقيا السوداء ١٥٩
الأندلس ٢٣٣، ٢٦٦
أوروبا ٣٣٣، ٣٣٩
إيران ١٥٩، ٢٤٩

ب

باريس ٢١٦
بغداد ١٩٥، ٢٣٣، ٢٦٩
بيروت ٢٧١

ت

تركيا ٢٤٩
تونس ١٧٢، ٢١٤، ٢٢٣، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٨، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٧، ٢٨٨

س

السودان ٢٤٨

ش

الشرق الأوسط ٢٣٣، ٣٢٧

ع

العالم العربي ١٥٩

ف

فرنسا ٢٨٨

ق

القاهرة ١١٨، ٢٢٣، ٢٥٢، ٢٧٢
قرطبة١٩٥
القيروان ٦٩، ١٧٣، ١٩٥، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٨٦، ٢٨٧

م

ماليزيا ١٥٩
مصر ٥٠، ٥٨، ٦٥، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٥٥، ٢٦٩، ٢٨٧
المغرب ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٩
مكة ١٩٠

الإسلام والجنس

عبدالوهاب بوحديبة
ترجمة وتعليق: هالة العوري

لعل أهم ما يحسب لهذا الكتاب، تكشفه وكشفه عن خصائص الجنس وسبر أغواره العميقة وإبراز سلطانه على النظام البشري، وإلقاء الضوء عليه كأحد الطرق نحو المعرفة وإدراك المطلق. ولم يدخر الكاتب وسعاً في طرح أفكاره، لتخليص الجنس من الشوائب التي رانت عليه طوال قرون التخلف الفكري والنفسي، عاملاً على رد صفائه وقدسيته وطهارته وأثره البناء في حياة الإنسان فرداً أو زوجاً أو مجتمعاً. أيضاً شكلت قضية المرأة العربية محوراً رئيساً، تناولها الكاتب على نحو موضوعي وليس مجرد ترديد أجوف لما يطلبه الغرب.

ولهذا على قراء هذا الكتاب إفساح صدورهم، والارتفاع إلى مستوى الحرية والطلاقة التي ارتفع إليها المؤلف من دون حرج، بقصد الكشف عما بدا له من حقائق ومعلومات وخواطر بهداية الاستنباط من التراث، من دون أن يشعروا بأي غضاضة حين يواجههم بما قد يرونه غريباً.



RIAD EL-RAYYES
BOOKS

